Wolfgang Iser

RUTAS DE LA INTERPRETACIÓN





BREVIARIOS



BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

545

RUTAS DE LA INTERPRETACIÓN

Traducción de
RICARDO RUBIO RUIZ

Rutas de la interpretación

por Wolfgang Iser



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 2000
Primera edición en español, 2005

Iser, Wolfgang
Rutas de la interpretación / Wolfgang Iser ; trad. de Ricardo Rubio Ruiz. — México : FCE, 2005
392 p. ; 17 × 11 cm — (Colec. Breviarios ; 545)
Título original The Range of Interpretation
ISBN 968-16-7327-1

1. Hermenéutica 2. Filosofía I. Rubio Ruiz, Ricardo, tr. II. Ser III. t

LC B2430 .F723 Dewey 082.1 B846 V. 545

Título original: *The Range of Interpretation*
ISBN 0-231-11902-X

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax(55)5227-4694

Diseño de portada: Pablo Rulfo



Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-7327-1

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO

En este libro pretendo analizar con mayor detenimiento el acto de la interpretación, en especial porque existe una opinión muy extendida de que tal actividad se presenta en forma natural. Sin embargo, lo que no se presenta naturalmente son las formas que adopta la interpretación; así, su análisis será el objetivo principal de esta obra. Una anatomía de la interpretación es de lo más pertinente ahora que presenciamos un florecimiento de sus géneros, de modo tal que la interpretación no se identifica ya con la hermenéutica, como sucedía en el pasado. En cambio, la hermenéutica es tan sólo un género sobresaliente que básicamente se aplica a textos que están abiertos al entendimiento. No obstante, cuando se trata de interpretar algo que no es textual ni está escrito, como la cultura, la entropía o incluso lo inconmensurable, los procedimientos de interpretación varían. El propósito fundamental de los siguientes capítulos es destacar estas variaciones.

En la "Introducción" se aborda en forma breve el campo de la interpretación con el fin de centrarnos en las tendencias y determinaciones principales que tienen en común los diversos géneros, a saber: constituir actos de traducción que vierten una cosa en otra.

El capítulo I, "La autoridad del canon", se refiere a la expansión de la interpretación dentro de la tradición rabínica, en la cual el comentario sobre el canon debía traducir el texto sagrado en forma que incidiese en la vida de la comunidad. La lectura de la Tora abre un espacio entre el texto y su exégesis, que hace que la autoridad del texto oscile entre el canon y su lectura. Tal desplazamiento es de lo más obvio en la tradición del canon secular, en que el comentario pretende arrogarse una autoridad propia al indicar cómo debe leerse al autor canónico. La exposición del doctor Johnson sobre Shakespeare sirve como ejemplo.

El capítulo II, "El círculo hermenéutico", se dedica al ascenso y desarrollo de la hermenéutica moderna y alude a lo que quedó eclipsado en la tradición de los comentarios, es decir, el franqueamiento del espacio que se abre —mediante el acto de interpretación— entre lo que se va a interpretar y la forma que adquiere lo interpretado. Para hacer frente a un espacio así se necesita una técnica que lo salve, y a este reto respondió Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) —el hermeneuta moderno más importante— con lo que desde entonces se denominó *círculo hermenéutico.* Sin embargo, Schleiermacher tenía en mente una aplicación específica del círculo: acometió la empresa de comprender a un autor mejor de lo que éste se comprendía a sí mismo. Para lograrlo, debía poner en operación un movimiento circular entre la gramática del autor y su psi-

cología. Si el centro de atención de la interpretación gramática es el sistema de lenguaje que actualiza el autor, la interpretación psicológica destaca la manera en que se emplean las herramientas que proporciona la gramática; esto permite al intérprete saber cómo piensa el autor. Un círculo así necesita relacionarse con el método de percepción intuitiva y el de comparación. A partir de una corazonada inicial, el método de percepción intuitiva comprende la individualidad de un autor al enfrentar lo que es ajeno al intérprete; el método comparativo después controla la corazonada en la medida en que el autor, al ser representante de un tipo determinado, se compara con otros del mismo tipo. De este modo surge una red que se pretende salve la brecha entre el texto de un autor y su comprensión.

La circularidad tiende a complicarse cuando el tema que se estudia no es un texto que un autor haya producido para que se comprenda mediante su presentación. Surgió tal cuestión por sí sola para Johann Gustav Droysen (1808-1884), quien —como uno de los grandes historiadores de su siglo— trató de comprender la historia, que para él se trataba ya no de un texto escrito por un autor, sino de uno que estaba por construirse a partir de un amasijo de fragmentos, mediante el cual el pasado se extiende hasta el presente. Así, la tarea de la interpretación tiene dos caras: debe constituir el tema que se estudia y proporcionar el entendimiento de lo que se constituyó. Tal complejidad agregada se enfrenta con una multiplicación

de círculos. Éstos operan no sólo entre los remanentes discernibles del pasado, sino asimismo entre la construcción interpretativa de la historia y una humanidad destinada a percibirse en el espejo de sus acciones.

El círculo hermenéutico de nuevo se concibe en modo distinto cuando el objetivo ya no es algo dado, sino algo oculto que se debe sacar a la luz de la comprensión. Éste es el caso del psicoanálisis. Droysen trabajó con hechos observables del pasado con el fin de detectar sus relaciones eclipsadas, pero la situación cambia de manera drástica cuando algo oculto se muestra con otra apariencia. Lo que revela el paciente debe vincularse con lo que esta revelación debe ocultar. En tal movimiento de atrás hacia adelante, el círculo hermenéutico opera en espirales *(loops)** transaccionales, debido a que lo que se traduce mutuamente nunca se ve por completo, sino cubierto de símbolos. Puesto que no existe una referencia externa para tal procedimiento, este proceso de espirales sólo puede ponerse a punto mediante un escrutinio constante de lo que las espirales transaccionales hacen tangible. Así, la interpretación, gracias al sistema de ensayo y error que estructura las espirales transaccionales, adquiere un carácter autocorrectivo. No existe ya una brecha que deba salvarse entre el tema de interpretación

* En Douglas F. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid,* se habla de "bucles" *(braids)* para referirse a lo que otros autores denominan "rizos", "espirales" o "giros". En su momento se citarán las fuentes correspondientes. [T.]

y la comprensión en la que se traduce; en cambio, se abre un abismo, que de este modo transforma el círculo hermenéutico en espirales transaccionales.

El modo en que se ofrece el tema al acto interpretativo precondiciona esta reconcepción. Es por completo distinto si el tema está presente, si debe elaborarse o si debe sacarse de su escondite. En cada uno de estos casos, la brecha entre lo que se interpreta y el registro al que se traduce es de una dimensión distinta y repercute en el método para remontarla. El círculo opera como una retransmisión cuando el tema está presente (Scheliermacher), se transforma en un conjunto de círculos cuando el tema debe elaborarse (Droysen) y deviene espirales transaccionales cuando el tema debe sacarse a la luz. Cuanto más amplia sea la brecha, más complicado tenderá a convertirse el círculo.

El capítulo III, "La espiral recursiva", destaca un desplazamiento decisivo en la diferenciación genérica de la interpretación. Si es verdad que la interpretación —más que nada una forma de traducibilidad— depende de lo que se interpreta, debe ser distinta cuando se ocupa de las maneras en que la entropía se traduce en control, en que lo aleatorio se transforma en lo que es central, en que la reciprocidad en gran parte intangible de la hominización y el ascenso de la cultura se transforman en lenguaje conceptual, y en la manera en que se traducen las culturas o grados culturales en términos que permitan un intercambio en-

tre lo que es ajeno y lo que es conocido. Este capítulo inquiere sobre el procedimiento interpretativo tanto en el discurso etnográfico, que se dedica sobre todo a la elucidación del ascenso de la cultura, como en la teoría de sistemas, que se ocupa de la autoorganización de sistemas como su modo principal de operación. Lo que tienen en común los paradigmas elegidos es que no son textuales ni están escritos; por tanto, el tema por interpretar exige una reinstrumentación de técnicas interpretativas.

La espiral cibernética forma el procedimiento interpretativo del discurso etnográfico, que desarrolla como intercambio entre entrada y salida, en el curso del cual se corrige una predicción, una anticipación o incluso una proyección, en la medida en que no encaja con lo que se pretendía. En consecuencia, hay —al menos en potencia— una corrección dual: la acción hacia adelante regresa como una espiral de "retroacción"* alterada, que a su vez acciona una entrada revisada. Esto se aplica a la variedad completa del aprendizaje, desde las máquinas hasta el comportamiento humano, todo lo cual se regula de acuerdo con la fórmula básica de Norbert Wiener de que la espiral recursiva "ajusta la conducta futura a la representación pasada". El discurso etnográfico de Clifford Geertz ejemplifica tal procedimiento. Demuestra hasta qué punto sólo se puede hacer

* Equivalente a *feedback*. Véase H. G. Gadamer, G. Durand, J. L. Aranguren, E. Trías *et al.*, *Diccionario de hermenéutica*, 2ª ed., Universidad de Deusto, Bilbao, 1998. [T.]

frente a la apertura de la brecha de la información entre la hominización y el ascenso de la cultura en términos de recursividad *(recursion)* entrada/salida. Al mismo tiempo, este mismo procedimiento también estructura la estrategia explicativa de Geertz del análisis cultural, "descripción gruesa", que se concentra en la brecha entre lo que está manifiesto y lo que está implícito en los signos culturales que los etnógrafos van a observar. Opera como un movimiento recursivo entre lo manifiesto y lo implícito, y debido a que no hay una referencia dada para esta transformación mutua, tal intertransformación se lleva a cabo en una iteración continua entre entrada y salida. Así, la iteración funciona como referencia para la espiral recursiva, que se inscribe en una gama siempre en expansión de descripción gruesa.

De la misma forma en que el círculo hermenéutico se remodeló para las tareas variables que debía desempeñar, ocurre algo parecido con el bucle o espiral de retroacción de entrada/salida cuando el tema difiere del interés de los etnógrafos. Este cambio de paradigmas se observa en lo que se denomina Escuela de Santiago de Teoría de los Sistemas, de la cual Francisco Varela es un representante importante. Al concebir la forma en que operan los sistemas corporales —el nervioso o el inmunológico, por ejemplo— o los sociales, la recursividad demuestra su calidad como herramienta interpretativa. Un sistema es una organización autorregulada que se mantiene mediante espirales de retroacción. Las interacciones

recursivas entre grados, componentes y procesos del sistema dan por resultado una red de interconectividad mutua, que conserva específica su función al hacerlos seleccionar en forma recíproca entre sí y al permitir que se afecten entre ellos. Este tráfico de doble sentido opera como una conversación mediante la cual un intercambio de información se diferencia de manera continua. Esta incesante recursividad interna proporciona el cierre del sistema, en especial porque no hay un medio externo que lo haga. De este modo, la recursividad del sistema es su clausura. Además, la recursividad indefinida es también instrumental en la generación de lo que es absolutamente vital para el sistema: su automantenimiento. Así, el aspecto dual del bucle de retroacción nos permite concebir el servomecanismo mediante el cual un sistema autónomo se sustenta a sí mismo.

Esto otorga un carácter especial de recursividad a la concepción entrada/salida de la espiral de retroacción, pues no existen puntos fijos en el sistema autónomo entre los cuales tenga lugar tal intercambio con el propósito de adquirir control. En lugar de esto, la recursividad indefinida que organiza la conversación entre grados y componentes con el fin de generar el automantenimiento del sistema debe reaccionar ante las perturbaciones ambientales, en especial debido a que los sistemas tienen otros sistemas a sus alrededores. Sin embargo, una perturbación no es una entrada que un sistema autónomo necesite para su automantenimiento; más bien, desata una opera-

ción compensatoria dentro del sistema mismo, y esto sucede mediante una remodelación recursiva de la organización de este último.

En ese momento, el registro al que se transforman las estructuras de los sistemas de otro modo impenetrables se traslada al tema mismo. Sin embargo, es necesario salvar el espacio que se abre en virtud de cualquier acto de interpretación, y Varela divide su registro en componentes operacionales y simbólicos, de modo que los primeros destacan una operación recursiva del sistema, y los segundos, la comprensión epistemológica de lo que la recursividad parece revelar al observador.

En el capítulo IV, "El diferencial ambulante. Franz Rosenzweig: *The Star of Redemption*", se delinea un género de interpretación que se desarrolla cuando las inconmensurabilidades, como Dios, han de transformarse en cognición. Una traducción de esta clase no puede incluir a Dios dentro de marcos de referencia de ningún tipo de convencimiento, pues todo marco así se encuentra fuera de lo que se va a determinar, y conceptualizaría a Dios de acuerdo con creencias ya existentes o con nociones preconcebidas. En consecuencia, lo inconmensurable debe desdoblarse desde su interior mismo con el fin de que exprese su apariencia probable. Para esta tarea, Rosenzweig recurrió a lo diferencial, que en lo fundamental se trata de una operación de realización, y de este modo es en particular adecuada cuando se trata de concebir la realidad, la continuidad o el infinito. Estos términos tampoco pueden con-

ceptualizarse desde posturas ajenas a sí mismas, como se implicaría si se les confiriese predicados a los que pudiesen no ser idénticos. Puesto que lo diferencial —o el cálculo infinitesimal, según lo concibió Leibniz— opera como un principio de comprensión, no puede tomarse como una entidad; en cambio, divide lo que se va a percibir en una secuencia de segmentos limitados, desplegándolo de este modo como una transición entre sus escisiones independientes. El modo operacional de lo diferencial es así de carácter dual: aquí como en todo lugar el movimiento del incremento infinitesimal diseca la inconmensurabilidad de Dios, en términos de Rosenzweig, en una serie incesante de escisiones finitas, y lo presenta de esta forma como una transición entre sus divisiones. En sus propias palabras, lo "infinitesimal" toma prestadas "todas las características de la magnitud finita, con la única excepción de la magnitud finita en sí". Al iniciar y conducir un movimiento, lo diferencial funciona como una operación delimitadora, que permite a Rosenzweig traducir la esencia de Dios en una comprensión autorrepresentadora. El incremento infinitesimal como movimiento obtiene su impulso de la vinculación de lo que se separó, fundiendo de ese modo sin cesar una escisión en otra. Así, la esencia de Dios es una presencia dada como una autodiferenciación infinita, que se transforma en una autoespecificación continua del mundo y de igual manera en las configuraciones cambiantes del yo humano.

En el capítulo v, "Configuraciones de la interpretación: un epílogo", se ofrecen algunas conclusiones del análisis de los paradigmas individuales de la interpretación. En aras de este análisis, los capítulos precedentes a éste pretenden destacar las distinciones entre hermenéutica, cibernética y comprensión diferencial, como tipos de interpretación. No obstante, la diferencia en sus modos operacionales no es de ninguna manera rígida, y de hecho el círculo hermenéutico, la espiral recursiva y el diferencial ambulante se funden entre sí siempre que se da la interpretación. Lo que otorga tanta importancia a su interacción es la necesidad de llenar el espacio liminal que abre todo acto de interpretación. El espacio es liminal porque demarca el tema respecto del registro y por ende no es idéntico a ninguno. El juego entre los modos resulta ser la zona de interacción mediante la cual se remonta el espacio liminal y de donde surge algo. Por ende, la interpretación no es tanto una explicación cuanto una representación: hace que suceda algo. Esto genera una pregunta final: ¿por qué nos enfrascamos continuamente en producir algo mediante la interpretación? La posible respuesta debe buscarse en nuestra composición antropológica.

El apéndice consta de dos ensayos que se relacionan en forma directa con el problema que se esbozó en los capítulos precedentes, en tanto cada uno de ellos intenta determinar la cualidad representativa de la interpretación. Una versión abreviada del ensayo Carlyle fue parte integral de

las conferencias en la Wellek Library. Mi propósito fue mostrar el mecanismo de un discurso transcultural que opera en forma recursiva como una organización (o puesta en escena) de culturas diferentes en condiciones mutuamente extrañas. El ensayo sobre Pater habla de los modos de traducibilidad dentro del discurso mismo cuyas capas se envuelven de manera continua entre sí, para generar así sugerencias siempre nuevas a partir de lo que se dijo.

Una versión preliminar de este libro sirvió en la primavera de 1994 como una de las conferencias en la Wellek Library, en la University of California, Irvine. Estoy muy agradecido con el Critical Theory Institute por honrarme con su invitación a formar parte de esta serie. Debo dar las gracias en particular a los profesores Gabriele Schwab, J. Hillis Miller y Alexander Gelley por sus brillantes introducciones a las conferencias, y también a mis muchos colegas y estudiantes por sus estimulantes comentarios en las discusiones subsecuentes, que me advirtieron del trabajo que faltaba por hacer.

El proyecto de analizar la interpretación nació en un taller sobre instituciones de interpretación que organizamos Sanford Budick y yo gracias al patrocinio de la German-Israeli Foundation of Research and Development y de The Center for Literary Studies, en la Hebrew University, en Jerusalén. Las reuniones, efectuadas en 1988 y 1991, produjeron dos publicaciones: "Institutions of In-

terpretation", en *New Literary History,* 22, núm. 1, invierno de 1991, y *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between,* Stanford, Stanford University Press, 1996. Los intercambios escolares que tuvieron lugar durante este taller demostraron ser muy estimulantes y tuvieron repercusiones duraderas en mis ideas.

Una invitación por parte del Institute of European and American Studies en la Academia Sinica, en Taipei, República de China, me dio la espléndida oportunidad de ensayar las conferencias antes de pronunciarlas en Irvine. La presentación de ideas básicamente occidentales a un público no occidental me obligó a considerar el horizonte y la eficacia de un discurso transcultural en el encuentro entre culturas diferentes. Agradezco mucho esta experiencia, en particular al doctor Shan Te-hsing, quien no sólo organizó la visita sino que también habló largamente conmigo del problema de la manera en que deben concebirse las relaciones interculturales.

Por último, pero no menos importante, vaya mi sincera gratitud a mi amigo David H. Wilson por pulir, con paciencia, mi inglés.

INTRODUCCIÓN

El mercado de la interpretación

Durante largo tiempo la interpretación se consideró una de esas actividades que no parecen requerir un análisis de sus propios procedimientos. Había la suposición tácita de que se daba de manera natural, en especial porque los seres humanos vivimos en una constante interpretación. Todo el tiempo emitimos un amasijo de signos y señales en respuesta a un bombardeo de signos y señales que recibimos de nuestro entorno. En este sentido, podemos incluso parafrasear a Descartes: "Interpretamos, luego existimos". Sin embargo, mientras una disposición humana tan fundamental hace que la interpretación parezca surgir naturalmente, las formas que adopta no lo hacen así. Y debido a que estas formas estructuran en gran medida los actos de interpretación, es importante entender lo que sucede durante el proceso mismo, pues las estructuras revelan lo que la interpretación debe lograr.

Cada vez se cobra más conciencia en nuestros días del potencial efectivo de la interpretación y de la manera en que este impulso humano básico se emplea en diversas tareas. El mundo mismo en que vivimos parece producto de la interpre-

tación, como se sugiere en obras como *Ways of Worldmaking,* de Nelson Goodman, o *Interpretationswelten,* de Günter Abel.[1] Por tanto, trataré, con brevedad, lo que se ofrece hoy en el mercado de la interpretación.

El punto de partida de lo que podría llamarse una anatomía de la interpretación es destacar las tendencias predominantes. La anatomía —si bien un término un poco gastado— es una mejor guía para esta empresa que "interpretar la interpretación", pues designa un esfuerzo por establecer procedimientos transparentes, mientras que "interpretar la interpretación" conlleva de manera implícita una postura trascendental que, sin respetar sus suposiciones, de manera inevitable yace fuera de la interpretación. Un estudio de lo que sucede en la interpretación sólo puede llevarse a cabo mediante un desdoblamiento de la interpretación.

Una encuesta en el mercado muestra tres tendencias básicas, una de las cuales se convirtió ya en un callejón sin salida. Incluso podría ser el caso de que este callejón sin salida sea la causa de que dicha inspección represente un problema. ¿Cuáles son las tendencias o tipos que aún dominan?

Antes que nada, han existido, y existen todavía, tipos de interpretación que pretenden una vali-

[1] Véase Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking,* Hassocks, Reino Unido, Harvester, 1978 [edición en español: *Maneras de hacer mundos,* Madrid, Visor, 1990]; Günter Abel, *Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus,* Francfort del Meno, Suhrkamp, 1995.

dez universal para sus suposiciones y, por tanto, una explicación total para todo. Un ejemplo es el marxismo, que, en su apogeo, pretendía nada menos que un monopolio de la interpretación. Este tipo está ahora en retirada, en parte debido a la reificación de sus suposiciones. Tales reificaciones se dan en casi todas las formas de lo que ha dado en llamarse una ideología crítica, sea marxista o de cualquier otra clase. Las diversas clases de ideología crítica elevan sus suposiciones al estatus de realidad, igual que las ideologías que combaten. Los monopolios de interpretación se presentan así como panorámicas de una tribuna trascendental, y aunque se ven a sí mismas como marcos para la realidad que se va a entender, lo cierto es que buscan moldear dicha realidad de acuerdo con sus suposiciones. Ésta es la razón por la que debemos abstenernos de interpretar la interpretación, pues, de hacerlo, caeríamos en la misma trampa que el marxismo y otras ideologías críticas.

Incluso William Elford Rogers, quien, con el título de su libro *Interpreting Interpretation: Textual Hermeneutics as an Ascetic Discipline,* quiso elaborar una "teoría de la interpretación", se halla en un predicamento similar. Si bien en forma correcta y repetida sostiene que "entender un sistema interpretativo desde su interior [...] es la única manera de comprenderlo",[2] intenta no obstante

[2] William Elford Rogers, *Interpreting Interpretation: Textual Hermeneutics as an Ascetic Discipline,* University Park, Pennsylvania State University Press, 1994, p. 93.

evaluar la interpretación con el desarrollo de una hermenéutica textual específica que se encuentra en los límites de convertirse en una postura ajena a la interpretación. Esto se corrobora también con su fuerte dependencia de la semiótica de Peirce para apoyar su explicación (pp. 11-18).

Al mismo tiempo, Rogers siente que interpretar la interpretación lo coloca en una posición exterior de lo que sólo puede entenderse desde el interior y, por ende, trata de resolver el dilema al sujetar su postura semiótica a un "ascetismo" drástico:

> Pero deseo ahora sugerir que la *hermenéutica textual puede considerarse una disciplina ascética.* Desde luego, no es necesario considerar de esa manera la hermenéutica textual. Pero una forma de describir lo que sucede en la interpretación de un texto es decir que el intérprete intenta, en la medida de lo posible, que los signos del texto lo absorban por completo, a tal grado que el intérprete elimine de la conciencia los sentimientos puramente privados y el "yo" separado del "yo pienso" [p. 135].

Esta postura concebida semióticamente requiere una autoeliminación del intérprete para mitigar lo que una postura exterior sobreimpondría a lo que se va a evaluar.

Es cierto que Rogers no pretende un monopolio de la interpretación, pero es imposible una autoeliminación total al interpretar la interpretación; aun debe adoptarse una postura con el

fin de explicar lo que sólo puede comprenderse desde el interior mismo. Así, debemos abstenernos de interpretar la interpretación, y en lugar de preguntar: "¿qué es la interpretación?" (p. 13), preguntaremos: "¿por qué existe la interpretación?" Si podemos abrir una respuesta a esta pregunta, servirá como referencia para razones posibles de esta incesante actividad humana. Sin embargo, para hacerlo, primero debemos dejar al descubierto la mecánica de los procedimientos interpretativos.

Otra tendencia por observar en el mercado de la interpretación es lo que Ricœur alguna vez denominó "el conflicto de las interpretaciones".[3] Esto se manifiesta como competencia, en la que cada tipo trata de afirmarse a costa de otros para demostrar su importancia respectiva, así como la profundidad y amplitud de sus ideas y alcances. Lo que revela en conflicto, y lo que le otorga su importancia, es la limitación inherente de todas las suposiciones. Cuanto mayor sea la conciencia de estas limitaciones, los discursos de interpretación en conflicto más comenzarán a apropiarse entre sí.

Opera una suerte de canibalización entre el marxismo, el psicoanálisis, el estructuralismo, el posestructuralismo, etc., en sus intentos por compensar sus diversas deficiencias. El resultado es un magma de discursos interpretativos, que De-

[3] Véase Paul Ricœur, *The Conflict of Interpretations,* Don Ihde (ed.), Evanston, Northwestern University Press, 1974.

rrida caracterizó como sigue: "Es posible imaginar qué clase de monstruos deben nacer de estas operaciones combinatorias si se considera que las teorías incorporan teoremas opuestos, que a su vez incorporaron más".[4] Esta amalgama de discursos interpretativos revela que ninguno tiene la capacidad de establecer un monopolio de la interpretación. Conforme compiten entre sí, el carácter de sus premisas sólo puede tomarse como heurístico, y de este modo deben evaluarse según los resultados que obtengan. Esto es cierto sin importar si admiten o no la naturaleza heurística de sus suposiciones. De cualquier modo, el conflicto de las interpretaciones, la apropiación recíproca de los discursos interpretativos y la necesidad común de apoyo desde el exterior de sí mismos impide a cualquiera de estos tipos cumplir con su pretensión inherente de ser omnímodos.

La tercera tendencia que vemos en el mercado de la interpretación se presenta con lo que se llama "discursos oposicionales", que van de la minoría a lo poscolonial. Oposicionales en la medida en que se elaboran para subvertir o cuestionar los criterios del que consideran el discurso hegemónico, los desarrollan grupos sociales con los propósitos de afirmar sus objetivos, de ganar reconocimiento para sus planes y de luchar por el

[4] Jacques Derrida, "Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms", en *The States of "Theory": History, Art, and Critical Discourse,* David Carroll (ed.), Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 67.

poder. Sin embargo, enfrentan un problema porque la gran mayoría de ellos emplean los mismos procedimientos que el discurso hegemónico; de hecho, tienen que hacerlo para lograr el convencimiento necesario para los avances del interés del grupo. Pedir prestado de los discursos que pretenden subvertir se convierte en una desventaja estructural: al tratar de que sus objetivos obtengan validez, desarrollan un marco de referencia que, en el análisis final, no está lejos de ser logocéntrico él mismo, pues para que se acepte un plan se necesita cierta racionalidad. No obstante, el logocentrismo es la marca distintiva del discurso hegemónico, que —aun desmantelado por la deconstrucción y así inerme ante el ascenso de los discursos oposicionales— hace que estos discursos dependan en forma indirecta de lo que intentan vencer.

Esta dependencia es un arma de doble filo. Por una parte, es cierto que ayuda a promover sus planes, pero, por otra, quizá sólo compense algún déficit de convencimiento. Incluso los monopolios de la interpretación necesitan alguna corroboración externa, como lo comprueba la pretensión marxista de ofrecer una interpretación científica de la realidad, en donde se convocan la ciencia y la política para suministrar el apoyo que requieren sus objetivos respectivos.

Lo que es posible concluir de la situación actual del mercado de la interpretación es lo siguiente: partir de las suposiciones —sin importar si se reifican o se consideran en forma heurística— es

ciertamente un enfoque, pero no es posible igualarlo con lo que sucede en la interpretación. En vista de la creciente interpenetración de culturas y las preocupaciones que recientemente surgen acerca de los estudios culturales, la interpretación ya no puede concebirse como una parte de lo que se va a comprender según una suposición. En cambio, debemos recordar lo que siempre ha sido la interpretación: un acto de traducción.

Por lo general asociamos la traducción con la transcripción de un idioma en otro, sea distinto al propio, técnico, profesional o de cualquier otra clase. No obstante, en la actualidad no sólo se traducen los idiomas. En un mundo cada vez más pequeño, muchas culturas distintas entablan un contacto estrecho entre sí y demandan un entendimiento mutuo en términos no sólo de la cultura propia, sino también de aquellas con las que contactan. Cuanto más ajenas sean estas últimas, más inevitable será alguna forma de traducción, conforme la naturaleza específica de la cultura a la que se expone sólo se comprenda cuando se proyecta en lo que se conoce. Al discutir estos problemas, la interpretación se convierte en una herramienta sólo si se concibe como un acto de traducción. En palabras de Harold Bloom: "'Interpretación' alguna vez significó 'traducción', y en esencia aún significa eso".[5]

[5] Harold Bloom, *A Map of Misreading,* Nueva York, Oxford University Press, 1980, p. 85.

La interpretación como traducibilidad

Toda interpretación transforma algo en otra cosa. Por tanto, debemos dejar de concentrarnos en las suposiciones subyacentes para atender el espacio que se abre cuando se traduce algo a un registro distinto. Willis Barnstone escribe: "La traducción, entonces, como toda transcripción y lectura de textos, crea una diferencia",[6] como lo demuestra la división entre el tema que se interpreta y el registro que recibe esa influencia. Se conseguirá su intento en tanto se haga frente a dicha diferencia. Llamaremos a esta diferencia un espacio liminal, pues demarca el límite entre el tema y el registro, y este límite no pertenece a ninguno de los primeros, sino que es producto de la interpretación misma. Con la interpretación como causa, el espacio liminal va a ejercer una resistencia ante la traducción, resistencia, no obstante, que alimenta el impulso para sobreponerse a ella. De este modo, la interpretación también se convierte en un intento de estrechar el espacio mismo que produjo.

El registro al cual se vierte el tema se codifica de manera dual. Consiste en puntos de vista y suposiciones que dan el ángulo desde el cual se aborda el tema, pero al mismo tiempo delinea los parámetros a los cuales se va a traducir el tema en aras de la comprensión. Esta dualidad se duplica

[6] Willis Barnstone, *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice,* New Haven, Yale University Press, 1993, p. 18.

con otra. Conforme el registro se va a ajustar a lo que se traduce, de manera simultánea se sujeta a especificaciones si la traducción, en su "significado básico de 'transmitir'" (p. 15), va a dar por resultado una "transposición creativa" (p. 11).

Este tráfico de doble sentido se debe a que el registro no representa una conciencia trascendental a partir de la cual se juzgue el tema; de hacerlo, la traducción será redundante, conforme el tema —en lugar de que se vierta— se determinaría sólo por lo que es. Por tanto, la interpretación como traducibilidad repercute en el registro al diversificar el marco al cual se vierte el tema. Por esta razón, los registros no sólo cambian sino que también se ponen a punto en cada acto de interpretación. Esta reciprocidad indica que la interpretación ocurre dentro de situaciones históricas[7] de las que no podemos retirarlos. Siempre que transformemos una cosa en otra, el registro no será más que la correa con que jalamos la comprensión hacia nosotros.

Si la interpretación es más que nada una forma de traducibilidad, es claro que depende de lo que se traduce. La interpretación, por tanto, va a ser distinta:

1) cuando ciertas clases de texto, como los sagrados o literarios, se viertan en otros de una clase distinta, como una exégesis de textos

[7] Véase Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution: Entwurf einer politischen Philosophie,* trad. de Horst Brühmann, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 59 y ss.

canónicos o panorámicas cognitivas de textos literarios;

2) cuando las culturas o los grados culturales se traduzcan en términos que permitan un intercambio entre lo que es extraño y lo que es conocido, o cuando se controle la entropía, o cuando la "realidad" se vaya a concebir en términos de sistemas interactuantes;

3) cuando las inconmensurabilidades, como Dios, el mundo y la humanidad —que no son textuales ni están escritas—, se traduzcan a un lenguaje con un propósito de entendimiento y después de comprensión.

En cada uno de estos tres tipos —que conformarán el marco para este análisis—, el intento interpretativo respecto del tema por traducir se verá expuesto al cambio. Esto implica que el espacio liminal tendrá que manejarse en forma distinta, de lo que se puede concluir que no existe *la* interpretación. En cambio, sólo existen géneros de interpretación, distintos entre sí de acuerdo con la forma en que se lleva a cabo la traducibilidad. Este proceso varía no sólo en relación con el tema, sino también con la forma en que se hace frente al espacio liminal en cada acto interpretativo. Por tanto, la interpretación es básicamente genérica, y las características sobresalientes del género respectivo se señalan en especial según la forma en que se salva el espacio liminal.

Esta conciencia de las divisiones genéricas es de reciente cosecha. Durante el tiempo en que se

estimó que la única preocupación de la exégesis era comentar sobre textos sagrados o seculares, este comentario se identificó con lo que desde entonces se ha denominado interpretación. La idea de que la interpretación sólo es concebible en términos de géneros surge únicamente después de que la interpretación se volvió autorreflexiva. La autorreflexión en términos de vigilar la actividad interpretativa revela que esta última depende no sólo del tema por comprender, sino también de los diversos parámetros de registros siempre cambiantes.

Más aún, si la interpretación debe enfrentar el espacio liminal que resulta de la transposición de una cosa en otra, la interpretación es sobre todo un acto representativo más que explicativo, si bien las más de las veces la representación se confunde con explicación. Siempre que esto sucede, la equivocación es de categoría: para que una explicación sea válida, se debe suponer un marco de referencia, mientras que la representación debe producir sus propios criterios. La autogeneración de criterios en la interpretación nos permite antes que nada participar en lo que sea que se destaque, más que validar los resultados obtenidos.

Con base en lo anterior estamos en posibilidades de elaborar las siguientes distinciones para delinear nuestros objetivos:

1) En tanto se trata de un texto que se va a comprender, o cuya comprensión se va a aplicar, o cuyos constituyentes ocultos han de sacar-

se a la luz, el círculo hermenéutico en todas sus variantes, desde Schleiermacher hasta Ricœur, parece el método adecuado para abordar el espacio liminal.

2) Si se va a trabajar con algo no textual, abierto o más allá del alcance de la postura propia, quizá ya no sea adecuado el círculo hermenéutico. Traducir lo abierto para su comprensión, o la entropía para su control, es distinto de traducir un texto para su comprensión, o de transformar su comprensión en aplicación, o de descifrar lo que disfraza, sea para ocultarlo o revelarlo. Por ende, la espiral recursiva se convierte en un procedimiento necesario cuando se trata de delimitar lo abierto o de controlar la entropía; opera como un intercambio de entrada/salida o como recursividad sistemática que nos permite justificar el automantenimiento de los sistemas autónomos, en particular sistemas vivientes, como los del organismo humano.

3) Se plantea un problema diferente cuando ya no hay posiciones definibles sino sólo experiencias de algo cuya existencia se da como incontrovertible pero que excede lo conocible, como Dios, el mundo o la humanidad. Para traducir algo inconmensurable al lenguaje o incluso a términos de cognición —según Franz Rosenzweig en *Star of Redemption* (1921)— se necesita un modo distinto de traducción de los que se han mencionado hasta aquí. Si se va a hacer frente al espacio entre

> lo inconmensurable y la cognición, el diferencial ambulante parece el modo adecuado para comprender lo infinito en términos finitos.

Estos modos diferentes señalan el hecho de que todo género de interpretación se centra en una tarea específica respecto de la traducibilidad que se va a efectuar. En hermenéutica, el círculo se emplea para interrelacionar lo explícito con lo implícito, lo oculto con lo revelado y lo latente con lo manifiesto. Se utiliza sobre todo para recuperar aquello de lo que un autor no está consciente cuando escribe, o lo que yace más allá del material histórico que se va a observar en el presente, o lo que salió mal para el sujeto humano en su tránsito hacia sí mismo. Llegar más allá de lo que está dado para recuperar lo que se perdió —es decir, un pasado histórico, subconsciente, del autor, o el fin último del yo fracturado— es lo que estructura este tipo de interpretación.

Mientras la hermenéutica se evalúa a partir de esta tendencia excavatoria, la cibernética, al operar en espirales recursivas, es un medio de controlar la entropía, de elucidar el automantenimiento individual de los sistemas autónomos y de configurar el acoplamiento estructural de los sistemas. Su atención se dirige a los fenómenos que surgen del enfrentamiento con la contingencia, de la "perturbación"[8] recíproca de los sistemas y de su agrupamiento. La recursividad opera ya sea mediante

[8] Véase Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy,* Nueva York, Elsevier North Holland, 1979, cuyas ideas

una relación de entrada/salida, cuando se va a conseguir el control, o mediante ruido, aleatoriedad y perturbación procesadores, cuando se va a concebir la autoorganización de los sistemas.

Si la cibernética se ocupa de comprender lo que surge, el método diferencial está diseñado para traducir la inconmensurabilidad en percepción. Su modo operacional es un diferencial ambulante, pues las inconmensurabilidades sólo se hacen tangibles si se exponen desde su interior mismo. No hay una posición externa que nos permita, por ejemplo, comprender la continuidad, que se planteó como problema para Leibniz, quien desarrolló el cálculo diferencial. En consecuencia, el diferencial ambulante opera como un modo de realización dentro de lo que se intenta revelar, diseca las inconmensurabilidades en una secuencia de escisiones, y de este modo permite el acceso a lo que no puede comprenderse desde ninguna posición externa.

Estas tareas diversificadas muestran con claridad que la interpretación es genérica, y también que la interpretación tiene una historia, que obtiene su carácter sobresaliente mediante la forma en que se enfrentaron los problemas que surgieron. La circularidad cobró su importancia cuando la autoridad del texto estaba en retirada; la recursividad se desarrolló cuando debía justificarse el surgimiento, y lo diferencial —en su origen, una operación matemática— se reactivó cuando se

se analizan en el parágrafo "Recursividad sistémica", del capítulo III: "La espiral recursiva".

averiaron todas las conceptualizaciones de inconmensurabilidades que engloban a otras. Esta historia no procede como un desarrollo lineal hacia un objetivo distante. En cambio, es no lineal en la medida en que estos modos de interpretación son respuestas a la siempre creciente abertura del mundo, que así se dirigen a lo que parece presionar en la situación del momento. Esto convierte a la interpretación en un proceso de diagramación del mundo abierto, y esta diagramación depende del aquí y ahora, lo que significa que se pueden trazar nuevos mapas, o reactivar antiguos, según sea necesario. Si bien esta actividad se revela como una historia, al final no es tanto la historia misma lo que interesa sino lo que puede indicar. Por ende, la interpretación, si bien sobre todo una técnica, plantea una pregunta antropológica respecto de su necesidad.

Todos los paradigmas con que se revela la interpretación se eligieron porque son ejemplos en los que la interpretación está expresamente mediatizada o porque de manera explícita se refleja en ellos. La tradición hermenéutica está representada por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Johann Gustav Droysen y Paul Ricoeur, quienes —todos en formas diversas— aclararon el mecanismo de los procedimientos hermenéuticos. Quienes defendieron la cibernética como la infraestructura de la interpretación —de nuevo, todos en formas diferentes—, desde Norbert Wiener hasta Francisco Varela, pasando por Clifford Geertz, ensayaron sus diversas interpretaciones con la

reflexión constante en la eficacia de sus principios interpretativos subyacentes, que en ocasiones analizan con detenimiento. Ocurre lo mismo con Franz Rosenzweig, quien de manera explícita establece los términos de acuerdo con los cuales concibe el diferencial ambulante y la forma en que intenta hacerlo operativo. El hecho mismo de que los paradigmas de interpretación lleven a la tematización de lo que se va a emprender, o a la reflexión sobre ello, indica que no hay una referencia abarcadora para tal actividad; en el mejor de los casos hay "rutas de referencia" que, cuando se establecen, dan por resultado un reacondicionamiento tanto del registro como del procedimiento.[9] El análisis siguiente no implica que los paradigmas de interpretación por examinar representen la variedad completa de los géneros interpretativos. Sin embargo, lo que los hace llamativos es su intento por desarrollar mecanismos cambiantes para hacer frente al espacio liminal que abre la interpretación misma.

Considerar la interpretación desde este ángulo origina la pregunta de sus límites, como se sugiere por el título de los libros de Umberto Eco.[10] Siempre que se inquiere sobre los límites de la interpretación, parecen destacar dos puntos de vista: pri-

[9] Lo que implica la noción de "rutas de referencia" se encuentra en Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters,* Cambridge, Harvard University Press, 1984, pp. 55-71. [Edición en español: *De la mente y otras materias,* Madrid, Visor, 1995.]

[10] Véase Umberto Eco, *I Limiti dell'Interpretazione,* Milán, Bompiani, 1990. [Edición en español: *Los límites de la interpretación,* México, Lumen, 1992.]

mero, la preocupación principal tiende a centrarse en la interpretación textual, y segundo, los límites no se aplican tanto a la interpretación misma cuanto a los marcos de los parámetros con que van a contar. Esto es evidente en el amplio análisis de la interpretación de Eco, en el que declara en forma explícita que la clase de límites que va a examinar son los que se vinculan de manera íntima con un marco semiótico que desarrolló él mismo, según la guía de los principios básicos de Peirce (p. 12). Comienza por detallar tres tipos de interpretación textual que ofrecen la orientación necesaria para el acto interpretativo: *intentio auctoris, intentio operis* e *intentio lectoris* (p. 22). Desde luego, cada uno de ellos tiene sus límites y, por tanto, al leer un texto se deben tener en cuenta los tres.

Eco habla de las implicaciones de esto en otro contexto:

> Es claro que trato de mantener un vínculo dialéctico entre *intentio operis* e *intentio lectoris.* El problema es que, si quizá se sepa lo que significa la "intención del lector", parece más difícil definir en forma abstracta lo que significa la "intención del texto" [...] Así, más que un parámetro que se emplee con el fin de validar la interpretación, el texto es un objeto que la interpretación construye en el curso del esfuerzo circular de validarse con base en lo que elabora como resultado. No me avergüenza admitir que defiendo el antiguo y aún válido "círculo hermenéutico".[11]

[11] Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation,* Stefan Collini (ed.), Cambridge, Cambridge University Press,

Ahora bien, mientras existan más "parámetros" para intervincularse "dialécticamente", tienen que surgir más espacios liminales para remontarse mediante la circularidad. Sin embargo, si se privilegió sólo un marco, la interpretación, de acuerdo con Eco, cesa, pues el texto se emplea con un determinado propósito, que marca el límite de la interpretación.[12] En consecuencia, cuanto más rígidos sean los marcos, más obvios serán los límites. Por ende, la interpretación en sí no está limitada; más bien son los parámetros elegidos los que imponen restricciones. No obstante, esto no significa que los marcos o los parámetros sean prescindibles, pues la interpretación es una empresa que debe producir sus propios marcos con el fin de evaluar lo que intenta aclarar.

Esta tendencia es el foco de atención en el penetrante análisis de la interpretación de Eco, así como en el libro de Patrick Colm Hogan *On Interpretation: Meaning and Inference in Law, Psychoanalysis, and Literature,* que comienza por criticar a Eco debido a que atribuye "significado no a los textos y diccionarios, sino a los autores o miembros de la comunidad lingüística [pues Eco] ve el significado según lo define una intuición del lector [...] que de este modo desplaza el intento

1992, p. 64. [Edición en español: *Interpretación y sobreinterpretación,* Nueva York, Cambridge University Press, 1995.]

[12] Richard Rorty, en Eco, *Interpretation and Overinterpretation,* p. 100, expresa sus reservas acerca de la distinción de Eco "entre interpretación y empleo", que podría ser en sí misma un marco según el cual se destaquen los límites de la interpretación.

autorial al individual del lector".[13] Sin embargo, al final Hogan está más de acuerdo con Eco de lo que en realidad cree, pues lo que llama "inferencia" no está muy lejano de las "conjeturas" de las que habla Eco. Y "significado" (mucho menos una entidad como "significado verdadero" [p. 10]) —al ser la "primera preocupación de una teoría interpretativa" (p. 1)— no es algo dado, sino algo a lo que debe llegarse mediante inferencias. No obstante, concentrarse en el significado es ya un convenio, según el cual de nuevo deben concebirse los marcos para que se elaboren las "inferencias racionales" (p. 93) respecto de la manera en que se pretende.

En este punto se da un giro interesante en el argumento de Hogan. Hay "límites para el convenio", que no deben tomarse como los límites de la interpretación, pues el "significado intencional [...] [del] propósito de una política legislativa [de las] creencias inconscientes de un vocero o [de la] pretensión estética de un autor" (p. 92) es un "intento ideolectal" (p. 93), y, por tanto, no existe ninguna concepción de significado que se suponga carezca de intención. Si el significado es sólo un "ideolecto o intento" (p. 47), todas las clases de esencialismo semántico, como la suposición del significado social o del significado autónomo que defienden tanto la filosofía analítica como la lingüística estructural, son convenios inválidos

[13] Patrick Colm Hogan, *On Interpretation: Meaning and Inference in Law, Psychoanalysis, and Literature,* Atenas, University of Georgia Press, 1996, p. 2.

para evaluar el ideolecto semántico. No obstante que esta convincente crítica se dirigió al esencialismo social, filosófico y lingüístico, Hogan elabora un convenio para interpretar la intención del ideolecto: es el "principio de la mínima interpretación" (p. 14), que se rige según "el principio ordenador [de la] simplicidad" (p. 15).

Mientras que Eco combina marcos distintos con el fin de ampliar los límites de la interpretación, Hogan excluye los marcos amplios para impedir la invasión de la interpretación. El convenio básico de Eco es que la interpretación procede como una semiosis del texto, mientras que la "visión de convenio de significado" (p. 32) de Hogan procede mediante inferencias que se guían según el principio de la simplicidad.[14] Conforme aumenta la cantidad de marcos que se combinan, más inconfundibles serán los límites que deberán superarse. Si el montaje de los marcos se conecta en un movimiento circular, los espacios liminales comienzan a ser agobiantes. Por tanto, se demuestra que la interpretación como traducibilidad, que se propone como marco en los capítulos siguientes, es un convenio minimalista, en virtud del cual el espacio liminal y las formas de vencerlo se revelan como objetivo fundamental de la interpretación.

[14] Sin embargo, cuando Hogan detalla la práctica interpretativa en derecho, psicoanálisis y literatura, estipula una gran cantidad de marcos como base para la "inferencia racional".

I. LA AUTORIDAD DEL CANON

Canonización y midras

La interpretación, como se ha llegado a entender en Occidente, surgió de la exégesis de la Tora, en la tradición judía. Su inicio se enlaza de manera íntima con la canonización de los textos sagrados, que en sí misma revela las características constitutivas de la interpretación en la medida en que el canon no se establece como un fin en sí mismo. En un sentido amplio, la canonización es un proceso de elección de textos que se convertirán en objeto de interpretación, lo que al mismo tiempo los eleva a una posición de censura respecto de otros textos cuyo estudio e interpretación incluso pueden prohibirse, debido a que la cancelación de sus pretensiones de validez contribuye a estabilizar la autoridad de los textos que se eligieron. De la misma forma que el canon no existe por sí mismo, la atribución de autoridad requiere un contraste negativo para apoyar su autenticidad.

Dotar de autoridad a un texto puede conllevar dos cosas: *a)* que el dotarse él mismo de ella sea un acto único e irrepetible, o *b)* que la autoridad que se le atribuya se complemente, aumente, amplíe, especifique, etc. Cada una de estas posibilidades concierne al Antiguo Testamento, según lo

concibe el judaísmo. En consecuencia, hay tanto un canon sellado como uno abierto. El sellado se considera único, en tanto se estableció su canonización; el estatus de los elementos textuales es exclusivo y no se puede añadir ningún texto a él. El Pentateuco es una muestra. Sin embargo, el canon abierto permite añadir otros textos, y por ende su canonización. El Libro de las Leyes es un ejemplo, en tanto permite la adición de nuevas leyes cuyo estatus legal es tan obligatorio como el de las que ya existen en él.

Las consecuencias de los cánones sellado y abierto son obvias de inmediato en la tradición judía. Moisés fue el profeta y dador de leyes más grande de todos los tiempos que haya legislado mediante la profecía. Ningún otro profeta promulgó sus profecías en forma de ley; en cambio, promovieron reformas o extrapolaron leyes a partir de la Ley de Moisés, y éstas son ya formas de interpretación. Esta distinción permite ver las consecuencias del canon sellado: *a)* si por sí sola tiene carácter de autoridad, toda profecía subsecuente va a carecer de autoridad; *b)* en lo sucesivo, el texto proporcionará soluciones para todas las preguntas posibles.[1] No obstante, esta autoridad implica que el texto va a cobrar nuevas dimensiones que no existían cuando se selló. Debido a que el canon

[1] Véase Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 18. Tuve oportunidad de aprovechar enormemente la investigación de Halbertal en uno de los talleres que se efectuaron en Jerusalén en 1988, titulado "Institutions of Interpretation" [Instituciones de la interpretación], al cual contri-

sellado se destinaba a ofrecer una guía, la pregunta de cómo se iban a comprender sus elementos adquirió tintes de lo más apremiantes, necesidad que dio paso a la interpretación tal como la ejercieron los sabios y los rabinos.[2] Sin embargo, estos últimos no eran profetas y en consecuencia se les apartó de la Ley de Moisés; a pesar de lo anterior, asumieron una posición importante en virtud de su exégesis de la Tora. Esto sacó a la luz la relación de doble sentido entre el canon y la interpretación, como la describe Moshe Halbertal:

> El sellado del texto engendra tanto la concesión como el retiro de autoridad [...] En el momento en que se sella el texto, se retira la autoridad de los escritores del texto y se transfiere a sus intérpretes; se niega a los profetas y se premia con ella a los sabios. "De ahora en adelante deberás inclinar tu oído a las obras de los eruditos." El sellado de las Escrituras indica en efecto un reconocimiento de la autoridad exclusiva de estos textos, pero al mismo tiempo la autoridad se redistribuye [...] Surge el nuevo modelo líder del erudito de la Tora, adquiere un lugar prominente el ideal religioso del estudio de la Tora y las nuevas instituciones, como el *beit midrash,* adquieren una posición de prestigio en la comunidad.[3]

buyó de manera importante con su ensayo "Canonization and the Politics of Interpretation" [La canonización y la política de la interpretación], a partir del cual elaboró su libro.

[2] Véase Joseph Heinemann, "The Nature of the Aggadah", en *Midrash and Literature,* Geoffrey Hartman y Sanford Budick (eds.), New Haven, Yale University Press, 1986, p. 46.

[3] M. Halbertal, *People of the Book,* pp. 19 y ss.

Esto es así debido a que el canon sellado no se inviste a sí mismo de autoridad; la autoridad se le otorga, por la razón que sea, desde fuera. Así, sale a la luz la dualidad inamovible de la interpretación: es un acto tanto dominante como supeditado en relación con lo que se propone aclarar. Esta dualidad debió percibirse como problema muy pronto, pues el "judaísmo fariseo", como escribe Michael Fishbane,

> trató de minimizar la brecha entre la Tora divina y la interpretación humana en curso al proyectar los orígenes de la exégesis autoritaria al mismo Sinaí. Pero incluso esta mitificación de una cadena de intérpretes legítimos no tanto oscureció la distinción entre Revelación e Interpretación, cuanto la destacó. Desde esta perspectiva, las tradiciones interpretativas del judaísmo antiguo constituyen un género separado, no bíblico: un *corpus* de textos posbíblico que se extiende a lo largo de la Revelación sinaítica como *revelación* de nuevos significados *mediante la exégesis*. Más aún, esta dignificación de la interpretación en la literatura farisea destaca otra característica del judaísmo temprano (y es una causa básica de las primeras polémicas judías): el reconocimiento de que no existía una enseñanza pura de la Revelación aparte de su regeneración o clarificación mediante una clase autoritaria de exégesis.[4]

[4] Michael Fishbane, "Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel", en *Midrash and Literature*, Geoffrey Hartman y Sanford Budick (eds.), New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 19 y ss.

La Casa del Midras que surgió de este tipo de interpretación es un procedimiento exegético que persigue en lo fundamental tres objetivos:

1) Revelar el carácter seminal del verbo inspirado.
2) Vincularlo con la vida del pueblo de Israel.
3) Y abordar otros textos que toquen a la puerta del canon.

Lo que distingue a la interpretación midrásica de las etapas tempranas de la exégesis, en la que aún era borrosa la distinción entre el canon sellado y su exposición interpretativa,[5] es su conciencia de la diferencia entre la Tora y el mundo ajeno al canon, diferencia, no obstante, que al mismo tiempo se sostiene y se elimina debido al hecho de que el canon se va a traducir a la vida de la comunidad. En palabras de Joseph Heinemann:

> El compromiso de los sabios por descubrir toda la enseñanza ramificada en la Escritura encuentra su expresión en su lema: "¡Interpreta y recibe recompensa!" Eran de la opinión de que la Biblia pretendía impartir una instrucción moral y religiosa, enseñarnos cómo vivir.[6]

Pero como nunca puede salvarse de forma definitiva el abismo entre la palabra de Dios y el mundo, la intraducibilidad conduce a una proli-

[5] Véase M. Halbertal, *People of the Book*, p. 15.
[6] J. Heinemann, "The Nature of the Aggadah", p. 48.

feración sin límite de interpretaciones midrásicas. La interpretación subraya el hecho de que el canon y la comunidad no coinciden, y aunque creó esta escisión en primer lugar, también lucha por superarla. Betty Rojtman hace hincapié en este punto al afirmar:

> En particular, no es posible eliminar, en ninguna teoría de exégesis, un parámetro variable de exégesis que reintegre al mensaje una problemática del tema y de la recepción: el midras de hecho admite, como técnica de interpretación, la proyección del modelo bíblico en diversos planes de la realización existencial.[7]

Las posibles implicaciones de esta interpretación midrásica se observan de la forma más sorprendente cuando un texto que originalmente no formaba parte del canon se canoniza después.[8] El Libro del Eclesiastés es un ejemplo claro. En el Eclesiastés se retrata la historia como una serie de acontecimientos desprovistos por completo de significado. Los hijos repiten las malvadas obras de sus padres, y tal repetición demuestra que no hay nada nuevo bajo el sol. "He visto todo lo que

[7] Betty Rojtman, *Black Fire on White Fire: An Essay on Jewish Hermeneutics, from Midrash to Kabbalah,* trad. de Steven Rendall, Berkeley, California University Press, 1998, p. 106; véase también la p. 116: "El midras, como vimos, corresponde a un grado de realización que saca de lo existencial la multiplicidad de sus proyecciones".

[8] M. Halbertal, *People of the Book,* pp. 24-26, ofrece un recuento detallado de este procedimiento.

se ha hecho bajo el sol; y, observad, todo es vanidad y vejación del espíritu" (Eclesiastés, 1:14). "Lo que fue es lo que será; y lo que se hizo es lo que habrá de hacerse; y nada hay nuevo bajo el sol" (Eclesiastés, 1:9). "Todas las cosas he visto en mis días de vanidad: hay un hombre justo que perece en su camino recto, y hay un hombre impío que prolonga su vida en su maldad. No seáis rectos en demasía, ni sabios en demasía; ¿para qué destruirse uno mismo?" (Eclesiastés, 7:15-16). El Eclesiastés incumple con casi todo lo que se asienta en la Tora; contradice las creencias representadas en la Biblia, y no obstante forma parte de las Escrituras.

¿Cómo resuelve esta situación la interpretación? Existe un famoso midras de R. Samuel ben Nahmani, que cambió el significado del Eclesiastés de manera tan drástica que el texto asumió un estatus por completo distinto. El midras en cuestión aborda dos temas centrales: *a)* la futilidad de todas las expectativas humanas y *b)* las sugerencias hedonistas que ofrece el Eclesiastés respecto de dicha futilidad. Lo que recomienda el predicador de forma explícita es la indulgencia en los placeres de la vida diaria, como comer y beber, con el fin de contrarrestar la desesperanza, que de otro modo haría acto de presencia. "No hay nada mejor para el hombre que lo que debe comer y beber" (Eclesiastés, 2:24). "Entonces recomiendo la risa, pues nada hay bajo el sol mejor para un hombre que comer y beber, y ser feliz" (Eclesiastés, 8:15).

El midras reinterpreta el mensaje hedonista como una metáfora; así, cada vez que el Eclesiastés "dice comer y beber, quiere decir 've y haz buenas obras y estudia la Tora'". De este modo, la recomendación de hedonismo como se expresa en el texto "se convierte en una amenaza: sabed que Dios será el juez de vuestra indulgencia".[9] Desde el momento en que el Eclesiastés se convirtió en parte del canon, tuvo que leerse de manera tal que fuese consistente con el resto de las Escrituras. Esta exégesis demuestra que el significado del texto no es autoritario; en cambio, es la lectura que se da al texto lo que inviste de autoridad al Libro del Eclesiastés.

Estas contorsiones ponen de manifiesto la dualidad inherente al canon. Se descarta lo que en realidad dice el texto en favor de lo que se supone que dice el texto, y este procedimiento implica que la canonización de un texto es, en el análisis final, la lectura específica que se le da. Desplazar la autoridad a la lectura no es sólo una apropiación del canon, sino que se le condiciona mediante la intención de que los lectores lean de acuerdo con lo que se ha decretado que el texto signifique. Por tanto, "la canonización de un texto en ocasiones puede servir para restar autoridad al significado original, y permitir al comentarista elegir el significado que se estimará propio de la autoridad. En realidad, él ejerce autoridad sobre el texto" (p. 27).

[9] M. Halbertal, *People of the Book*, p. 25.

Sin embargo, existen dos razones básicas para lo que quizá se considere una "distorsión arbitraria" del texto, como es evidente en la exégesis midrásica. El principio operativo guía en la lectura del canon es lo que Halbertal denominó "principio de caridad", término que tomó de Quine,[10] si bien hay ya una referencia temprana a tal principio en san Agustín, quien sostenía que quien

> creyera que comprende las divinas Escrituras o alguna parte de ellas de forma que no fomentase el doble amor por Dios y por nuestros vecinos no las comprende en absoluto. Quien halle en ellas una lección que sirva para practicar la caridad, aunque no diga lo que quizá se demuestre que el autor pretendía en ese lugar, ni se engaña, ni miente de manera alguna.[11]

El principio de caridad, según se entiende en la tradición judía, busca asegurar la significación profunda del texto canónico en los casos en que el significado literal crea una impresión de carecer de sentido en relación con otros textos del canon; al mismo tiempo, pretende revelar la plétora de

[10] Véase M. Halbertal, *People of the Book*, p. 25; véase también Willard van Orman Quine, *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1960, pp. 57-61. [Edición en español: *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968.]

[11] San Agustín, *On Christian Doctrine*, trad. de D. W. Robertson, Jr., Indianápolis, Bobbs-Merrill, Liberal Arts Press, 1958, p. 30. Hay también una amplia polémica en la tradición judía respecto de si es el exégeta el que debe emplear el principio de caridad o si lo determinan las Escrituras mismas.

significados que hay en el texto. Por tanto, la caridad conlleva un enfoque positivo a lo que sea que diga el texto, con el fin de develarlo para una realización completa, de modo que se perciba a la luz de su perfección inherente. Debido a que la Tora surge en gran medida de la palabra de Dios, lo que se añada al canon debe entenderse de la mejor manera posible: la palabra de Dios carece de inconsistencias y contradicciones, por lo que todo elemento canónico inconsistente habrá de eliminarse mediante la mejor lectura posible. Es por ende tarea de la exégesis destacar la correspondencia entre cada palabra de la Biblia con la perfección y plenitud que connota. Un vástago de este retiro de contradicciones aparentes es la multitud de símiles, historias y metáforas que abundan en los comentarios rabínicos y mediante los cuales podemos darnos una idea del problema inherente de la interpretación.

La otra razón importante para el desplazamiento de la autoridad a la lectura del canon es que ésta ha de traducirse a la vida de la comunidad que está diseñada a estructurar.[12] De nuevo, parece justificada esta presunción de autoridad en

[12] B. Rojtman, *Black Fire on White Fire,* pp. 4 y ss., escribe: "El papel de la interpretación es combinar unidades de sistemas diferentes, vincular lo textual con lo ritual, caracteres escritos con significaciones existenciales [...] El principio de incertidumbre —situado dentro de límites precisos— nos permitirá sentar las bases metodológicas del comentario. La exégesis judía construyó para sí un aparato hermenéutico completo que regula estas relaciones entre premisas textuales y conclusiones existenciales, entre formulaciones originales y traducciones semánticas".

tanto la exégesis del canon ha de develar la palabra inspirada, que de otra forma permanecería en estado latente en la Tora. Pero una vez más se hace evidente el problema del canon sellado: ha de entenderse, y por ende la provisión de entendimiento tiene que asumir autoridad. Sin embargo, esta autoridad está ya a dos eliminaciones de distancia del canon sellado; tras los profetas, son ahora los exégetas quienes reclaman validez para su lectura, y esto trae a cuento otro aspecto de la dualidad de la interpretación.

Si la lectura ha de exhibir la autoridad del texto, al mismo tiempo habrá de tomar prestada dicha autoridad con el fin de traducir el canon a la vida de la comunidad. En otras palabras, la lectura destaca la autoridad del canon al revelar su dimensión omnímoda, de modo que se convierta en un parámetro de medición para todos los demás textos; de manera simultánea, invierte el canon en guías para la vida de la comunidad. Sin embargo, aunque no se prive de su autoridad al texto canónico, de todas maneras debe desviarse la autoridad con el fin de investir a la lectura de autoridad. En consecuencia, la autoridad no descansa en exclusiva en el canon ni en la lectura; en cambio, oscila entre los dos, y esta oscilación es una indicación del inerradicable espacio entre el canon y su interpretación. El espacio lo abre la necesidad de entender la Tora y de traducirla en una guía para la vida de la comunidad. De este modo sale a la luz el problema central de la interpretación, a saber: que todo acto de interpreta-

ción crea un espacio liminal entre el tema por interpretar y su traducción a un registro diferente. Este "espacio conectivo entre el intérprete y el texto"[13] revela muy temprano en la historia la naturaleza de la interpretación como una iteración de la traducibilidad. Y esto se debe al hecho de que los textos en sí y por sí no regulan las condiciones de su propia lectura,[14] si bien todo texto cobra vida sólo mediante su lectura.

Como la Tora y la vida del pueblo de Israel no están sincronizadas por completo, la lectura autorizada del canon tiene que salvar esta brecha, lo que ha dado paso a la complejidad de la interpretación midrásica. Los procedimientos que se desarrollaron para esta empresa "no pretenden tanto aclarar pasajes difíciles en el texto bíblico cuanto asumir una postura en las cuestiones cotidianas urgentes, guiar al pueblo y fortalecer su fe".[15] Por tanto, las "cuestiones urgentes" deciden a qué clase de registro se va a vertir el canon, y no parece haber límites para la variedad de los registros. Además, el texto canónico abunda en

[13] Geoffrey Hartman y Sanford Budick, introducción a *Midrash and Literature*, Geoffrey Hartman y Sanford Budick (eds.), New Haven, Yale University Press, 1986, p. XI.

[14] M. Halbertal, *People of the Book*, p. 44, comenta sobre esta situación lo que sigue: "Puesto que la canonización determina la función de los textos y afecta las expectativas de la comunidad de lectores, tiene un gran efecto no sólo en el prestigio de los textos, sino también en su significado. Existe una relación asimétrica creciente entre la canonización y la apertura hermenéutica. Cuanto más canonizado esté el texto, ofrece posibilidades interpretativas más amplias".

[15] J. Heinemann, "The Nature of the Aggadah", p. 49.

ambigüedades, cuyas aclaraciones permiten aproximaciones desde distintos ángulos, según lo que se supone que el pasaje en cuestión significa para la vida de la comunidad. De aquí que los diferentes registros a los que se traduce el texto sagrado bien puedan "amenazar con erosionar su núcleo 'original' y directo",[16] y que una "amenaza" tan obvia apunte a la variabilidad de registros a la que se vierte el texto sagrado.[17]

Sin embargo, el texto no predetermina por completo el registro, en especial en tanto se tiene que aprender *del* texto y no aprender el texto (p. 15). Por tanto, recae casi por entero en la discreción del intérprete qué clase de registro decide usar. Así, se da una mayor distribución de la autoridad: no sólo la lectura que se da al canon reclama autoridad para sí, sino que la autoridad también se transfiere al registro, debido a que el canon debe establecer una guía para la vida comunitaria.

Como el registro es muy selectivo respecto de la función que la Escritura está destinada a ejercer, la autoridad que se le atribuye se convierte en materia de disputa, como se ve de manera vívida en las controversias sobre la interpretación midrásica. Aunque el registro no esté a discusión, su multiformidad es esencial porque el canon debe

[16] M. Halbertal, *People of the Book*, p. 40.

[17] En su capítulo "Three Views on Controversy and Tradition", Halbertal, *People of the Book*, pp. 71 y ss., escribe: "La idea de la apertura de un texto y del papel constitutivo del intérprete son las opciones más audaces que produjo, en el aspecto teológico tanto como en el hermenéutico, una reflexión interna rabínica sobre la canonización de la controversia".

quedar disponible para todos los aspectos de la vida, cuya estructuración debe tenerse en cuenta para todo tipo de predisposición humana. De este modo, el registro se condiciona en gran medida según lo que el estudio de la Tora está diseñado a conseguir, y la amplitud de su función eleva el aprendizaje a una obligación religiosa. El aprendizaje significa dos cosas a la vez: una reflexión en curso sobre la Tora y un esfuerzo por encontrar la estructura de la sociedad en una inmersión continua en el texto sagrado. Por tanto, el registro alberga una inscripción dual: tiene una dimensión religiosa y una mundana. Esta última se refiere a cuestiones como la siguiente: ¿qué hacen en realidad los seres humanos cuando piensan, cómo piensan y qué guía su pensamiento? ¿Cuál es su visión del mundo y cuáles son los objetos de sus meditaciones? Esto significa que las predisposiciones humanas tienen que explorarse como parte del estudio. La razón de esta exploración de nuevo tiene dos caras: hacer la Tora traducible de manera más adecuada a las vidas humanas y hacer las vidas humanas traducibles a los términos que establece la Tora. Como el registro proporciona el marco dentro del cual el texto sagrado puede sujetarse a la vida humana, se marca con una escisión, porque tiene que mirar en dos direcciones opuestas a la vez: el texto sagrado y la comunidad. Sin embargo, esta escisión es apenas tocada por la decisión mediante la cual se establece el registro en primer lugar y mediante el cual se determina la función que el texto elegi-

do va a ejercer en la vida de la comunidad. Esta estructura se aplica a todas las formas subsecuentes de registros en la historia de la interpretación, en tanto los términos a los que algo se traduce tengan una orientación marcadamente pragmática. Además de estas consideraciones pragmáticas, las dualidades y divergencias propias de todos los registros de interpretación palidecen hasta la insignificancia.

Debido a que el registro propone los términos a los que se ha de traducir el texto dado, abre al mismo tiempo el espacio liminal entre el texto y los términos en cuestión. Este espacio liminal no puede tocarse sólo por encima, en especial porque es creación del acto mismo de interpretación, que sencillamente no puede ignorar —mucho menos deshacer— lo que causó. Así, el espacio liminal está siempre presente en toda actividad interpretativa, y en el análisis final permite y de hecho obliga a la autoridad a oscilar entre el canon y la exégesis, pues es por igual responsable tanto de su distribución como de su división. La autoridad se divide entre el canon, la lectura que se da al canon y el registro que establece los términos mediante los cuales el canon se traslada a la vida humana. ¿Tenemos varias autoridades, existe un préstamo continuo, o la autoridad se desplaza siempre sin tener en absoluto un lugar definitivo? No es necesario contestar estas preguntas, pues el desplazamiento de la autoridad es consecuencia del espacio liminal, cuya indeterminación básica hace que la autoridad oscile entre el canon,

la lectura y el registro. Encontramos de nuevo, en el origen mismo de la exégesis rabínica, un problema básico de interpretación: la necesidad de franquear el espacio liminal.

Quizá la Casa del Midras haya sido el primer intento serio por resolver la cuestión del espacio liminal. Es, como alguna vez comentó Daniel Boyarin, "un método de fuerte lectura de los vacíos del texto, llenándolos, por decirlo así, al insertar en ellos en intertexto".[18] Este intertexto es de lo más necesario en vista de que las indeterminaciones del texto canónico mismo deben abordarse de una manera que impida las posibles lecturas que tengan propósitos subversivos o heréticos. Sin embargo, básicamente el llenado de vacíos con intertexto tiene la finalidad de cubrir el espacio liminal.

El paradigma más importante en la tradición judía de este intertexto que se inserta entre el canon y su lectura es el *mashal.** En general, el mashal es una narración parabólica, similar a la fábula o a la parábola, que sugiere paralelos "entre un acontecimiento ficcional imaginado y una 'situación real' inmediata"; "el paralelo y sus implicaciones, o grados de implicación [...] provocan activamente [...] en su público la solución de su significado, o lo que podríamos llamar su interpretación".[19]

[18] Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash,* Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 56.

[19] David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature,* Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 5.

* En hebreo, "gobernar, reinar, dominar"; también, una forma de percibir la realidad. [T.]

Así, el mashal ofrece múltiples interconexiones, diseñadas sobre todo para llenar el espacio liminal, pues "permite a los rabinos asociar textos de distintas partes del canon al asignarles relaciones a dichos textos y acomodarlos en una trama".[20] En este caso, la Biblia se convierte en un texto autoglosado, pues los pasajes vinculados provenientes de diversos libros se derivan uno de otro en un esfuerzo por revelar la plenitud inherente del verbo. Es sólo mediante esta lectura interactiva de palabras, frases, versos o porciones de narración como se salva el vacío entre la naturaleza evidente y la oculta del verbo. El mashal también enmarca y contextualiza los versos bíblicos que se van a interpretar. Con esto se intenta llegar al público para quien se interpreta, y, por tanto, las circunstancias particulares de las situaciones humanas básicas deben formar parte de la narración que llena los vacíos. Así, el mashal tiene que ver antes que nada

> con mantener la presencia de la Tora en la existencia de los judíos, al llenar la brecha entre sus palabras y el lector, al vencer la alienación, la distancia de la Tora, y recuperarla para los judíos como una presencia conocida, íntima. El intérprete midrásico es en este sentido literalmente un traductor: es quien lleva el texto de una orilla a otra de una división, quien salva el espacio entre el texto y su comprensión.[21]

[20] D. Boyarin, *Intertextuality*, p. 84.
[21] D. Stern, *Parables in Midrash*, pp. 44 y ss.

Sin embargo, para lograr este objetivo por medio de una narración, el autor ha de tener en cuenta los escollos inherentes en toda narración que, como nunca puede narrarse en su totalidad, está hollada por indeterminaciones a las que hay que hacer frente.

Si el mashal como intertexto cargado de múltiples funciones ha de cumplir su propósito, deben imponerse ciertas limitaciones con el fin de convertir la narración en un texto cerrado. Sin este cierre, el espacio liminal, en lugar de llenarse, tenderá a inscribirse en el instrumento mismo que debía cubrirlo. Las limitaciones del mashal son tanto temáticas como estructurales. Como forma de enseñanza y predicación, sus temas se basan en opuestos relacionados de manera íntima con la conducta humana, como obediencia y desobediencia, orgullo y culpa, elogio y consuelo, querella y reconciliación, remordimiento y consejo, recompensa y castigo, etc. (pp. 102-151). Como resolución de opuestos, el mashal refleja tanto el espacio liminal entre el canon y el registro como la eliminación deliberada de esta diferencia. El hecho mismo de que el mashal incorpore el texto canónico a situaciones de la cotidianidad del pueblo de Israel señala sin lugar a dudas el contexto en el que debe traducirse la Tora, al tiempo que los temas variables del mashal revelan el registro respectivo que se propone en el acto de la interpretación.

No obstante, estas dos características en sí mismas no bastan para garantizar que se conseguirá

la intención operativa en la interpretación. Por tanto, el mashal debe estructurarse de modo que se asegure el cumplimiento de este objetivo. El modelo retórico del mashal tiene tres caras: el *nimshal** da seguimiento a la narración y explica la aplicación de lo que relata la historia, y el mashal termina con un "texto de prueba", que siempre es un pasaje de la Biblia que debe respaldar la inferencia que el nimshal hizo explícita. No cabe duda respecto de las prioridades de los elementos en este modelo tripartita. La parte de la narración es la menos importante, pues sólo ofrece el contexto en el que el nimshal inserta la aplicación adecuada de lo que indica la Tora, aplicación, sin embargo, que necesita la corroboración del texto de prueba proveniente de un pasaje distinto del de la Biblia, pues la aplicación no se confirma por sí misma. Esta relación de tres elementos es una forma harto ingeniosa de interpretación, pues la interconexión entre narración, aplicación y texto de prueba la hace ver como si la textualidad de la fórmula del mashal hablase por sí misma, lo que de este modo da la impresión de ser una traducción evidente de la Tora a la vida humana; esto es de lo más extraordinario puesto que el mashal, como regla, comienza con el nombre del rabino que narró la historia. Aunque el rabino ofrezca la exégesis, la interrelación

* En hebreo, "la cosa en sí", aunque en ocasiones se traduce como "fábula", "referente" o "moraleja". La realidad se percibe mediante el *nimshal* y el *mashal* (alegorías y metáforas que nos permiten acceder al *nimshal*). [T.]

de la fórmula entre las partes del mashal hace que parezca que cuenta con autoridad propia.

Esto parece ser pertinente por dos razones muy interconectadas. La primera es que la preocupación principal del mashal es atrapar a su público potencial. David Stern escribe que el mashal

> de forma deliberada da la impresión de expresar *insuficientemente* su significado. Emplea la ambigüedad con intención. No obstante, el mashal logra esta apariencia —la apariencia de ambigüedad— no por ser en verdad ambiguo sino por incorporar de manera astuta aberturas que sirvan al cuestionamiento del significado: de esta manera manipula con astucia a su público para que llene estas aberturas de modo que llegue a la conclusión correcta del mashal [p. 15].

Este objetivo se consigue mediante las discontinuidades del texto,

> técnicamente denominadas brechas. Una brecha es una sección de información que de manera deliberada se retiene en una narración: *1)* un eslabón perdido en una serie de acontecimientos, *2)* una causa o motivo ausentes, *3)* no ofrecer explicaciones satisfactorias de un hecho en una historia, *4)* una contradicción en el texto que desafía la comprensión de la narración por parte del público, y *5)* una violación inexplicada de las normas [pp. 74 y ss.].

La segunda razón es que estas brechas se duplican por los espacios vacíos que separan la

narración, el nimshal y el texto de prueba, en tanto estos modelos textuales tienen distintas funciones en relación con lo que les precedió y con lo que están diseñadas a interpretar. Sin embargo, los espacios vacíos se estructuran en la medida en que el nimshal determina la aplicación, y el texto de prueba es la corroboración autorizada de ésta. Así, los espacios sirven como aberturas para el público, que debe comprender el significado ulterior que alberga el mashal.

Lo que parece una estrategia predeterminada de interpretación rabínica no es tan intencional como aparenta. En la literatura rabínica hay poca conciencia de los procedimientos exegéticos que se emplean. Los rabinos consideran al mashal "determinado", como demuestra Stern, "por su utilidad como herramienta exegética, como medio para comprender la Tora [y] no como reflexión de ninguna clase sobre su propia ideología" (p. 67). Además, cada texto, sean cuales sean sus patrones, tiene brechas que a su vez se vuelven efectivas como estructuras que invitan a una respuesta. Y, por último, si el mashal es el intertexto exegético que ha de superar el espacio liminal entre la Tora y su traducción ante la presencia de la comunidad, no ayuda permitir la inscripción en ese espacio, que nunca se elimina por completo. Los saltos entre la narración y el nimshal, y entre éste y el texto de prueba, son rastros del espacio liminal, que revelan su importancia al tachar el relato desde su aplicación y a ésta desde su respaldo. El carácter del mashal como intertexto

se destaca más adelante por una característica única. Si bien guarda algún parecido con la parábola, asume su singularidad por el hecho de que no tiene ningún sentido en absoluto fuera de su interpretación específicamente rabínica, pues está diseñado para comunicar "la comprensión 'correcta' de la Biblia [...] mediante un modo de discurso que expresa tanto una práctica exegética como un programa ideológico" (p. 184).

Como vehículo para trasladar la verdad bíblica a la vida humana, el mashal no tiene en verdad autoridad, en parte debido a que el relato que se narra es una ficción. Sin embargo, como ficción tiene la ventaja de fusionar una "práctica exegética" con un "programa ideológico", para ayudar de este modo a salvar la brecha entre el comentario autorizado y el efecto que ha de tener en la vida del pueblo. Al respecto, el mashal es un género básico de la exégesis midrásica. Abre un área que James Kugel describió alguna vez como sigue:

> Si hemos de designar la lectura "haláquica"* de las Escrituras como un puente entre la Biblia y el judío actual, con justeza se debe añadir que el puente tiene otro sentido (si es el caso, más amplio) que corre en dirección opuesta. En el midras la Biblia es [...] un mundo en sí mismo. La exégesis midrásica es el camino hacia tal mundo; no busca visualizar la realidad presente mediante espectáculos bíblicos, ni

* Del hebreo *halakhah,* "camino", parte de la ley judía que complementa la ley de las Escrituras y forma la parte legal del Talmud. [T.]

> hallar referentes de profecías bíblicas para los acontecimientos presentes, tampoco hallar referentes para la vida diaria a partir de la esencia de la alegoría bíblica. En cambio, tan sólo arrolla el presente; la época de la Biblia es importante, mientras el presente no lo es; y así invita al lector a cruzar el mundo accesible de las Escrituras.[22]

Lo que el mashal facilita es el cruce, pero se debe añadir que el tráfico tiene dos sentidos, pues el puente permite al lector entrar en el mundo de las Escrituras y al mismo tiempo modela el comportamiento del lector en su vida presente.

El mashal como intertexto que llena los vacíos del espacio liminal siempre está guiado por una preocupación específica de acuerdo con la cual ha de llevarse a cabo la traducción del canon, y su horizonte es ilimitado, tal como la exégesis de las Escrituras mismas se extiende hacia lecturas siempre nuevas. Como comenta Gerald Bruns, "las interpretaciones midrásicas se detienen, pero no terminan";[23] en consecuencia, cada interpretación genera más interpretaciones. Esto se aplica sobre todo a la exégesis de las Escrituras, cuyas brechas, indeterminaciones, ambigüedades e inconsistencias dan lugar a "un dicho nativo rabínico respecto de esta cualidad del texto: 'este verso

[22] James L. Kugel, "Two Introductions to Midrash", en *Midrash and Literature,* Geoffrey Hartman y Sanford Budick (eds.), New Haven, Yale University Press, 1986, p. 90.

[23] Gerald Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern,* New Haven, Yale University Press, 1992, p. 111.

pide a gritos ¡interprétenme!' "[24] Esta exigencia produce una vasta red de textualidad. Las Escrituras se desenvuelven en sus diversos significados, y su traducción a la condición humana pone en circulación un revoltijo de *meshalim.** Una proliferación continua de narraciones extiende lo que ya se narró, así como cada situación nueva determinará cómo ha de recibirse el texto sagrado. De este modo, el midras, como expresa Bruns,

> supone que la interpretación no significa tan sólo dar representaciones uniformes de un texto que está cerrado ante la heterogeneidad de las situaciones humanas. El midras comprende que si un texto ha de tener alguna fuerza, debe permanecer abierto a más que al contexto de su composición.[25]

Ésta es una de las razones por las que no hay reglas de interpretación definitivas en el midras;

> no se dan reglas abstractas para el discurso retórico o profético [...] La tradición es la urdimbre y el hilo del talento creativo, el contenido textual cuyos nudos léxicos y teológicos se desenmarañan, separan o recombinan exegéticamente. En este sentido, la tradición es asimismo un contexto retexturizado.[26]

Las narraciones engendran más narraciones, cuya expansión continua da origen a una tradi-

[24] D. Boyarin, *Intertextuality,* p. 41.
[25] G. Bruns, *Hermeneutics,* p. 106.
[26] M. Fishbane, "Inner Biblical Exegesis", pp. 34 y ss.
* En hebreo, "parábolas". [T.]

ción textual siempre en desarrollo que a su vez opera como guía en la interpretación midrásica para la iluminación del verbo bíblico y para la adaptación de las Escrituras a situaciones individuales. Esta textualidad en apariencia autoreproductiva atestigua un intento incesante de superar el espacio liminal que se causa por la interpretación misma, pero es necesario para tachar la palabra inspirada del registro al cual se vierten las Escrituras.

Aunque la tradición como reflujo continuo de textualidad conserva la sabiduría acumulada de generaciones, consiste, en el análisis final, en esta proliferación en apariencia interminable de narraciones. Señala la necesidad profunda de continuidad, más que la continuidad en sí, la necesidad de sujetar las prácticas y las creencias a algo más grande que el orden existente. Y esta necesidad repercute en la manera en que concebimos la interpretación, que no sólo es una herramienta para convertir la palabra divina en guías de conducta, sino, al salvar la brecha entre las Escrituras y el mundo, está siempre a punto de asumir un estatus propio. El midras, como sostiene David Stern,

> no es tan sólo exégesis, ni una postura exegética, sino el discurso *de* la exégesis. Como se conserva el midras en la literatura rabínica, no sólo interpreta las Escrituras, sino que ya organiza y explota la exégesis —las tradiciones interpretativas más pequeñas, independientes, a menudo locales— con propó-

> sitos ideológicos de mayor aliento con significados cada vez más elaborados y polivalentes por derecho propio. El midras de este modo *despliega* la exégesis escritural para su propio fin.[27]

Siempre que la lectura tenga la ventaja respecto de lo que se lee, hay una erosión potencial del texto canónico. Una vez más es la interpretación la que reclama autoridad tanto para su lectura de los versos bíblicos como para sus guías de conducta. Sin embargo, esta autoridad no puede prolongarse de la interpretación en sí, sino que debe pedirse prestada al texto canónico con el fin de autentificar los decretos que se pretenden con la lectura. Del mismo modo como las lecturas del canon sellado son un "otorgamiento" y un "retiro" de autoridad, la interpretación midrásica hace que la autoridad textual se deslice en lo que se va a hacer que signifique el texto. No obstante, el canon se salva de la erosión sea por el conflicto latente de las lecturas, sea por las múltiples lecturas que se producen en la Casa del Midras.

Al respecto, la interpretación revela el problema inherente de la autoridad. Al dar acceso al texto autorizado, la interpretación divide a esta autoridad y le pide prestado, si bien el solo préstamo no basta para validar las pretensiones de la interpretación, pues la validez y la autoridad no son idénticas por completo. La autoridad del texto sirve para apoyar la validez que reclama la in-

[27] D. Stern, *Parables in Midrash*, p. 179.

terpretación. Así, la validez aparece de naturaleza dual: subsiste en la autoridad del texto y al mismo tiempo parece enriquecer lo que perdura. "El texto sellado no sólo adquiere el estatus de exclusividad, sino que se obtiene nueva información sobre todo mediante la interpretación del texto."[28] En relación con pasajes aislados de la Biblia, las lecturas midrásicas iluminan los significados ocultos de la palabra inspirada, y en relación con el pueblo de Israel, la interpretación traduce el texto canónico a guías de conducta humana. Si bien todos estos esfuerzos dependen de la autoridad de las Escrituras, la interpretación permite que surja algo que, en estricto sentido, no está contenido en el canon propiamente dicho. En palabras del rabino Akiva: "Todo está previsto, pero está dada la libertad de elegir". Betty Rojtman afirma que "todo está determinado, y no obstante todo está abierto",[29] y lo que está abierto se resuelve mediante la interpretación.

Esto nos lleva de regreso al concepto del espacio liminal. En esta etapa temprana de la historia de la interpretación, su efecto tiene dos caras: el espacio liminal hace que la autoridad del texto oscile entre el canon escritural y sus formas de traducción, con lo que indica que no puede eliminarse por el acto mismo que lo causó. Más aún, como espacio vacío que separa dos sistemas dis-

[28] M. Halbertal, *People of the Book*, p. 19.

[29] Betty Rojtman, "Sacred Language and Open Text", en *Midrash and Literature*, Geoffrey Hartman y Sanford Budick (eds.), New Haven, Yale University Press, 1986, p. 160.

tintos (el texto y la exégesis) entre sí, exige un franqueamiento, con lo cual se revela como una matriz para el surgimiento de una vida imbuida en el texto y una Escritura vivida.

EL CANON LITERARIO: EL DOCTOR JOHNSON SOBRE SHAKESPEARE

El desplazamiento de la autoridad cobra una mayor apariencia en las lecturas del canon literario.

> El concepto del canon menciona la lista tradicional de textos literarios en analogía a [...] el canon escritural. La analogía escritural está presente de continuo, si acaso por lo general tácita, siempre que se expresa una revisión canónica como "abertura del canon".[30]

> El hecho mismo de que se establezca una analogía del corpus de obras literarias con el "canon" escritural delata que la escritura vernácula debe pedir en préstamo el aura poco a poco desvaneciente propia de las Escrituras como medio de realzar y solidificar su nuevo prestigio [p. 76].[31]

[30] John Guillory, *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation,* Chicago, Chicago University Press, 1993, p. 6.

[31] En términos históricos, la formación del canon en Occidente se originó a partir de los gramáticos de Alejandría, quienes denominaron "canon" a una serie de textos griegos que consideraban modelos "debido a la pureza de su lenguaje". Véase Mihàly Szegedy-Maszàk, "The Rise and Fall of Literary and Artistic Canons", *Neohelikon,* 17, 1990, p. 129.

Sin embargo, en contraste con la discriminación entre un canon cerrado y uno abierto en las Escrituras, el canon literario es básicamente abierto, pues se agregan nuevos autores a la lista de escritores clásicos. No obstante, este proceso no se desarrolla como una mera adición de autores; en cambio, un canon abierto está sujeto a una "terminación" siempre renovada. Como comentó alguna vez T. S. Eliot:

> Los monumentos existentes forman un orden ideal entre ellos, que se modifica con la introducción de las nuevas obras de arte (las que son en realidad nuevas) en su grupo. El orden existente está completo antes de que lleguen las nuevas obras; para que se conserve el orden tras el advenimiento de lo novedoso, el orden existente *entero* debe alterarse, si bien ligeramente.[32]

A pesar de lo anterior, permanece la convicción de que un comentario sobre la obra de estos autores es una declaración definitiva, si bien en realidad es parcial, en la medida en que se trata de una traducción de un texto canonizado a una situación condicionada históricamente. Karlheinz Stierle escribe:

> La pretensión de todo comentarista es abrir el camino para una comprensión más profunda de un texto

[32] T. S. Eliot, *Selected Essays*, Londres, Faber and Faber, 1951, p. 15. [Edición en español: *Ensayos escogidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.]

tal que, al ser digno de comentarse, es una concentración ejemplar de significado. Sin embargo, la lectura intensa condicionada por un comentario no es una lectura por completo determinada. La concepción de una lectura ideal que cada comentarista tiene en mente es funcional para la institución en donde tienen lugar la lectura y el comentario.[33]

El comentario del doctor Johnson sobre Shakespeare quizá sirva como ejemplo de lo que implica la interpretación de un autor canónico, en especial en cuanto Johnson bien pudo ser el último de los comentaristas comprometidos con el concepto tradicional del canon como "monumentos [de] un orden ideal". Esta postura destaca los problemas inherentes a la formación del canon, lo que ofrece un contraste tanto para el ascenso de la hermenéutica como para la función de la crítica.

Lo que es cierto en el caso del canon de los textos sagrados se aplica de igual modo al canon literario: es decir, también ha de hacerse asequible.[34] Por tanto, es el propósito del doctor Johnson ofrecer las condiciones necesarias "para un conocimiento perfecto de las capacidades de Shakespeare".[35] Las condiciones señalan ya un registro potencial al que deben incorporarse estas "capa-

[33] Karlheinz Stierle, "Studium: Perspectives on Institutionalized Modes of Reading", *New Literary History,* 22, 1991, p. 118.

[34] Véase también Szegedy-Maszàk, "The Rise and Fall", p. 151.

[35] *Johnson on Shakespeare,* vol. 7 de The Yale Edition of the Works of Samuel Johnson, Arthur Sherbo (ed.), New Haven, Yale University Press, 1968, p. 47. Las fuentes de todas las de-

cidades". Así, el doctor Johnson comienza por afirmar: "Entre los poderes que deben llevar a constituirse en poeta, el primero y más valioso es la invención" (p. 47). No obstante, ésta no se identifica ya con la norma combinatoria de la retórica aristotélica, ni se considera necesaria para anticipar el poder romántico del genio:[36]

> [De] todos los grados de invención, el más alto parece el que es capaz de producir una serie de acontecimientos [...] para introducir un conjunto de personajes tan diversos en sus varias pasiones e intereses que, a partir del choque de esta variedad, resultasen muchos incidentes necesarios; hacer sorprendentes estos incidentes, y aun así naturales, de modo que deleiten la imaginación sin alterar el juicio del lector; y, por último, concluir el conjunto en una catástrofe agradable, producto de esos mismos medios que en apariencia son los que casi seguro se oponen a ella y la impedirían, es el esfuerzo supremo de la mente humana [pp. 47 y ss.].

Da la impresión de que la invención es algo impenetrable que sólo puede evaluarse por medio de sus manifestaciones y, por tanto, del efecto

más citas de este volumen se dan en las referencias de las páginas correspondientes.

[36] No obstante, es interesante observar —como señaló Walter Jackson Bate en *The Achievement of Samuel Johnson*, Nueva York, Oxford University Press, 1961, p. 211— que Stendhal "virtualmente tradujo una parte del análisis de las normas neoclásicas del drama del *Preface to Shakespeare* y la publicó como un manifiesto 'romántico'. Esto habría sorprendido a Johnson".

que es capaz de causar. Un suceso es un acontecimiento sin referencialidad, y por ello sorprendente; las pasiones y el interés se enredan en conflicto y por ende se complican en una situación contradictoria. Esto hace que la invención tenga una naturaleza dual: es tanto impredecible como natural, y estimula la imaginación pero en aras del juicio. Lo que impide que choquen estas tendencias es la experiencia que se transmite al receptor de que, en Shakespeare, los *"héroes son hombres,* de que el amor y el odio, las esperanzas y temores de sus personajes principales son tan comunes como los de los demás seres humanos" (p. 49). Es posible discernir aquí un esbozo del registro al que se vierte Shakespeare. La perspectiva del lector proporciona el centro de atención para determinar las cualidades y la perfección del autor canónico, y este centro de atención implica que los personajes de Shakespeare deben percibirse como un espejo de la humanidad común. A su vez, la autoridad está destinada a ofrecer guías para la autopercepción de los lectores contemporáneos, cuyas opiniones deben tomarse en cuenta para que la guía surta efecto. Esta orientación dual da por resultado la complejidad creciente del comentario, que debe tanto destacar la autoridad como proyectarla en términos contemporáneos comprensibles. Destacar la autoridad significa dar razones para la canonización, mientras que elaborar la autoridad en términos de los lectores contemporáneos significa adecuarla a las ideas comunes.

Así, el registro tiene una orientación doble: mien-

tras se concibe la autoridad en términos orientados al lector, éstos no pueden establecer autoridad, sino sólo ayudar a comprenderla. Es obvio que la comprensión comienza por moldear lo que se entiende por autoridad. En tanto los personajes de Shakespeare "son la progenie genuina de la humanidad común" (p. 62), reflejan las cualidades perennes de la naturaleza humana, lo que permite al doctor Johnson autentificar el logro de Shakespeare en términos de una idea dieciochesca. La convicción de que hay una base común para la naturaleza humana fue predominante hasta la aparición del romanticismo.[37] Sin embargo, el núcleo de una humanidad común que se hizo presente a partir de Shakespeare no sólo corroboró una idea dieciochesca, sino que también sirvió a un propósito particular. Lo que se supone perenne e invariable en la naturaleza humana podía permanecer como una pregunta abierta; en el mejor de los casos, se trataba de un vacío que requería llenarse. Por esta razón, el cambio de situaciones de Shakespeare se convirtió en un asunto importante para el doctor Johnson, en la medida en que reflejaba a la humanidad común en el espejo de las facetas caleidoscópicamente cambiantes, que a su vez se conectaban con otro tema candente de la época: el enfrentamiento con el propósito de conseguir la perfección humana. El doctor John-

[37] Véase, por ejemplo, Walter Scott, *Ivanhoe,* Andrew Lang (ed.), Londres, Macmillan, 1901, nota al pie de la p. XLVII. [Edición en español, entre otras, *Ivanhoe,* Barcelona, Orbis-Fabbri, 1990.]

son no dejó lugar a dudas de que éste era uno de los objetivos principales de sus comentarios al afirmar de forma explícita que había que inferir una instrucción a partir de este reflejo de la naturaleza humana: "El fin de la escritura es instruir; el fin de la poesía es instruir con agrado" (p. 67). Para dar a Shakespeare un fin, el doctor Johnson confiesa con franqueza:

> Me comprometí en no ser prolífico de manera superflua ni reservado de manera escrupulosa, y espero que el significado que di al autor sea accesible a muchos de quienes antes temían leerlo con detenimiento, y que contribuya en algo al público, al difundir placer inocente y racional [p. 103].

Esto implica nada menos que el significado del autor ya está ahí, por lo que el comentarista sólo necesita diseñar la forma de percepción con el fin de transferir el significado acorde con la imaginación de los lectores contemporáneos.

No obstante, el registro al que se traduce Shakespeare no es tan homogéneo como pudo concebirlo el doctor Johnson. Antes que nada, la interpretación de un autor canónico significa hacerlo accesible. Al respecto, las lecturas de textos sagrados y seculares tienen una intención similar. El logro de este objetivo requiere un acceso al canon, para el cual el código cultural del lector contemporáneo proporciona el parámetro. Así, surge un espacio liminal entre Shakespeare y el registro, que plantea un problema en la medida en

que se pida prestada la autoridad para autentificar la lectura o en que se elimine el espacio al fusionar la lectura exegética con el texto canónico. El doctor Johnson hace ambas cosas, por lo que su registro está marcado por la dualidad que ya analicé. Más aún, esta dualidad tiene un paralelo con la tendencia contraria dentro del mismo registro orientado al lector, en tanto el lector o lectora no sólo ha de enfrentarse al espejo de los personajes shakesperianos, sino que también ha de instruirse en lo que el doctor Johnson considera el significado de Shakespeare, que él establece para hacerlo lo más deleitable posible. El registro adquiere ahora una complejidad mayor debido a los aspectos diversificados que deben tomarse en consideración. No obstante, estos aspectos no se relacionan tanto con el texto canónico cuanto con el marco al que está destinado a trasladarse.[38]

Esto es de lo más obvio en las referencias del doctor Johnson a comentaristas anteriores sobre Shakespeare. Si bien era su propósito producir "revoluciones de aprendizaje" (p. 99), no deseaba alcanzar este objetivo con la crítica de comentaristas previos, en tanto "nadie ha dejado de mejorar a Shakespeare, ni hay nadie con quien yo no esté en deuda por obtener asistencia e información" (p. 101). A pesar de estas declaraciones, el doctor Johnson no puede evitar criticar a algunos de sus predecesores, cuyo "error" predominante

[38] M. Szegedy-Maszàk, "The Rise and Fall", p. 143, afirma sin titubeos: "Los cánones están atados estrechamente a las comunidades".

consistió en sólo "escarbar en la superficie" sin "penetrar hasta el fondo" (p. 98). Si alguno de los comentaristas, a pesar de sus esfuerzos en común, fracasaron en conseguir una mejor comprensión de la obra canónica —lo que el doctor Johnson reclama para sí de manera explícita (p. 58)—, ¿qué es lo que en verdad entiende él por "mejora"? Aparte de enmiendas textuales, sólo puede referirse a hacer el texto asequible a la situación contemporánea. Y como las situaciones cambian, puede parecer que la percepción de los comentaristas previos carezca de importancia o que deba "rectificarse" para que el autor canónico satisfaga nuevas necesidades.

Este desplazamiento es de lo más sorprendente en vista de que en la tradición del comentario influye de manera profunda la idea de que a la larga se alcanzará una comprensión exhaustiva del autor canónico. El hecho mismo de que el camino hacia la comprensión cabal no se dirija en línea recta testifica la orientación dual que prevalece en el comentario: es decir, la autoridad descansa en el autor canónico, no obstante que tal autor se desplaza de continuo a una perspectiva distinta, y, por tanto, ha de remodelarse lo que los comentaristas anteriores pudieron sacar a la luz. Esta remodelación marca el ascenso de la crítica dentro de la tradición del comentario mismo,[39] y este avance se debe en gran parte a la complejidad creciente del registro al que se traduce el autor

[39] La relación de Johnson con la tradición está en Bate, *The Achievement of Samuel Johnson,* p. 217.

canónico. El registro no se determina de manera exclusiva por la comprensión del autor canónico, sino que depende incluso más de las exigencias prevalecientes que condicionan su disponibilidad. Ésta conllevará de forma inevitable una revaluación tanto del autor canónico como de los parámetros que rigen el registro.

Esta dualidad se hace evidente mediante la conexión que establece el doctor Johnson entre lo universal de los poetas aristotélicos y la obra de Shakespeare. Un breve vistazo a algunos de estos vínculos pondrá en la arena una vez más un problema fundamental inherente al canon en lo general: la inevitable reducción de autoridad del canon ante la lectura. Al transmitir la grandeza de Shakespeare a los lectores contemporáneos, el doctor Johnson invoca la cualidad indispensable para el trabajo de la entonces aún actual poética aristotélica de que es tarea del poeta imitar a la naturaleza. Como Shakespeare sobresalió entre todos los demás poetas en este aspecto, esta ejemplaridad invistió a su obra de autoridad.

No obstante, respecto de la naturaleza y la imitación, el doctor Johnson parecía tener sus propias ideas. Shakespeare como "el poeta de la naturaleza [...] sostiene frente a sus lectores un fiel espejo de costumbres y de la vida" (p. 62); así, la naturaleza es sobre todo naturaleza humana. El doctor Johnson continúa con esta elaboración al afirmar: "La humanidad en ese entonces no iba a estudiarse en un armario; aquel que desease conocer el mundo tenía la necesidad de recoger sus

propias observaciones, mezclándose como podía en sus negocios y aficiones" (p. 88). Como "su dramaturgia es el espejo de la vida" (p. 65), "al exhibir en su totalidad la naturaleza mundana, que participa del bien y del mal, del gozo y de la pena, mezclados con una variedad infinita de proporción e innumerables modos de combinación" (p. 66), Shakespeare despliega en abanico las costumbres en una diversidad hasta entonces imprevisible, en una secuencia siempre cambiante de vívidas imágenes. Este catálogo, que el doctor Johnson enumera con detalle, es una combinación de ideas que se desarrollaron durante el siglo XVIII, si bien él les da su matiz individual. Debido a que sostiene que todas estas ramificaciones de la naturaleza aparecen en la obra de Shakespeare con una perfección insuperable, la autoridad de Shakespeare sirve de manera implícita para autentificar los parámetros de excelencia que emplea un comentarista del siglo XVIII.[40]

Sin embargo, hay que pagar un precio por esta pretensión. Equiparar la naturaleza con "la totalidad de la naturaleza mundana" —representada por la vívida y perceptible variedad de las costumbres— entra en conflicto directo con una declaración plasmada inmediatamente antes, en el "Prefacio", donde el doctor Johnson invoca la an-

[40] Aunque debe decirse, como sostiene Bate, que "Johnson emplea el vocabulario crítico de la crítica europea anterior al movimiento romántico: usa palabras como 'razón', 'naturaleza', 'propiedad' y 'agudeza', si bien les da un significado mucho más amplio que lo común en la época". *The Achievement of Samuel Johnson*, p. 191.

tigua noción aristotélica: "Nada agrada a tantos, y por tanto tiempo, como las representaciones fieles de la naturaleza general" (p. 61). Murray Krieger prestó atención a esta dicotomía aparente:

> Podemos observar en la declaración esa yuxtaposición curiosa de las suposiciones del racionalista acerca de una naturaleza general con la preocupación del empirista respecto de la reacción del público (la noción de agradar a muchos y por mucho tiempo). Así, aunque no se cuestiona la creencia dogmática en la existencia objetiva de lo universal por descubrir, hay asimismo la insistencia de que la sanción de ese universal proviene no de deducciones *a priori* de la naturaleza de las cosas, sino de los juicios combinados de las experiencias individuales.[41]

El doctor Johnson parece tomar prestado el carácter universal de "naturaleza general" para apoyar la ejemplaridad supuesta de la "naturaleza mundana". Aunque quizá no estuviese consciente de esta dicotomía, el hecho mismo de que ocurrió atestigua los procedimientos estratégicos operativos del comentario. El concepto tradicional de naturaleza ha de otorgar validez a la diversificación de la naturaleza humana como el objeto real de imitación, y esta diversidad a su vez se equipara tácitamente con los parámetros básicos

[41] Murray Krieger, *Poetic Presence and Illusion: Essays in Critical History and Theory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, p. 56.

de la poética aristotélica. La razón de tal maniobra es obvia, pues no se recurre al autor canónico sólo porque sí, para utilizar "las gracias mayores de una obra", es decir, "para copiar a la naturaleza e instruir la vida" (p. 80). Para esta preocupación predominante, la "naturaleza general", como universal, ha de ser objeto de apropiación, de modo que la multiformidad de la naturaleza humana se convierta en un instrumento de instrucción. Por tanto, deben observarse las inclinaciones humanas si la lección pretendida ha de ser efectiva. En su "Prefacio", el doctor Johnson juega con los atributos de la naturaleza, y esta interacción entre lo "general" y lo "mundano" lleva la atención al espacio liminal entre el autor canónico y su traducción a la instrucción para un lector dieciochesco. Este espacio no puede en definitiva tocarse sólo por encima, y como resultado el doctor Johnson se ve obligado a dividir en dos a la naturaleza.

El uso del concepto aristotélico de naturaleza para autentificar las ideas del comentarista no es, sin embargo, un proceso de doble sentido. El hecho mismo de que el doctor Johnson considere a Shakespeare la encarnación perfecta de lo que piensa que es la naturaleza apoya implícitamente la autoridad que detenta Shakespeare. Este apoyo es de lo más necesario, pues la autoridad de un autor canónico no proviene de la palabra de Dios, como es el caso en los textos sagrados. Por tanto, ha de hacerse viable una autoridad secular en términos que compartan los lectores destinados a reconocer esta autoridad. El tráfico de dos sentidos

hace que el comentario tenga dos filos, como resulta evidente cuando el doctor Johnson detalla la forma en que Shakespeare imitaba a la naturaleza.

Por una parte, elogia "la gran excelencia de Shakespeare, con que plasmó sus escenas de la naturaleza y de la vida" (p. 53) y, no obstante, por otra, al copiar todo de la naturaleza, Shakespeare se acercó tanto a la vida que creó "oscuridades" (pp. 52 y ss.). Toca ahora al comentarista "explicar lo oscuro" (p. 51) y, al hacerlo, la autoridad se desplaza una vez más, pues el comentarista habla ahora con autoridad para aclarar las oscuridades mediante una "crítica de conjeturas" (p. 51). El doctor Johnson declara explícitamente que no "intenta excluirse" cuando compara los "sentimientos o expresiones" de Shakespeare "con los de autores antiguos y modernos" (p. 58). En el curso de esta empresa, el doctor Johnson halla muchas "fallas" en Shakespeare que en apariencia implícitamente reducen la autoridad del autor canónico, a quien se critica por lo que hizo o no cuando imitaba a la naturaleza. Así, se abre otra dicotomía, como demostró Krieger, en la que el doctor Johnson "regaña a Shakespeare por su indiferencia moral tras elogiar su adhesión fiel a nuestro moralmente indiferente mundo", y al hacerlo "sólo enuncia de nuevo [...] ese añejo dilema que en vano busca compatibilizar lo imitativo con lo didáctico" (p. 77).

Siempre que la pretensión didáctica lleva la ventaja en el comentario del doctor Johnson, el espacio liminal sólo es superable al proyectar parámetros en la obra del autor canónico, lo que de

este modo invierte la función del comentario. En lugar de derivar parámetros de la obra canónica, el doctor Johnson enumera las fallas que marcó en la imitación de la naturaleza de Shakespeare, de otro modo encomiables. Las abundantes fallas "bastan para oscurecer y desvirtuar cualquier otro mérito" (p. 71). Shakespeare, sostiene el doctor Johnson,

> sacrifica la virtud ante la conveniencia [...] no distribuye con justeza el bien o el mal [...] lleva a sus personajes con indiferencia a través del camino correcto y el equívoco, y al final los desecha sin mayor cuidado, y deja que sus ejemplos operen de cualquier modo [p. 71].

Sus tramas omiten las oportunidades para instruir o deleitar al lector; sus bromas en las comedias son las más de las veces vulgares, y sus cumplidos, licenciosos; "siempre que echa mano de su invención", en las tragedias, "la descendencia de sus conflictos es el tumor, la maldad, el tedio y la oscuridad" (p. 73). No obstante, Shakespeare recibe críticas no sólo de aspecto moral, sino también por caer en la artesanía. "No guardaba distinciones de tiempo y lugar [...] fue [...] un infractor de la cronología [...] que confundía la época pastoral con la feudal" (p. 72). De vez en cuando se "enredaba con un sentimiento poco manejable, que no podía expresar bien, y no lo rehuía" (p. 73). Siempre que se le presenta una queja insignificante, "deja su obra sin terminar.

Una insignificancia es la oportunidad dorada por la que siempre se apartará de su carrera, o que impedirá su ascenso" (p. 74). El doctor Johnson enumera de continuo los defectos de Shakespeare en este aspecto.

Este procedimiento tiene dos implicaciones importantes: la primera es que el doctor Johnson prescinde del principio de caridad básico para la exégesis de los textos sagrados, según el cual todo lo escrito debe presentarse de la manera más clara posible.[42] Aunque el doctor Johnson menciona en gran medida las "excelencias" de Shakespeare, no expone sus fallas aparentes como virtudes ocultas, si bien no del todo reconocidas. Es obvio que los criterios propios del doctor Johnson respecto de la instrucción moral, el decoro y la artesanía sirven como parámetros para exponer los defectos de Shakespeare. Por tanto, tiene que introducir poco a poco los que considera defectos de Shakespeare para asegurar el éxito de la instrucción moral que tiene en mente. Esto hace de la instrucción moral un asunto predominante, que Shakespeare, a pesar de la guía que parecía ofrecer para tal empresa, no satisface por completo. Sustituir la crítica de las fallas por el principio de caridad no disminuye necesariamente la autoridad de Shakespeare; más bien, pretende

[42] Hay más detalles sobre el principio de la caridad en Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatry,* trad. Naomi Goldblum, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 88. [Edición en español: *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario,* Barcelona, Gedisa, 2003.]

completar el modelo que requiere el propósito didáctico del doctor Johnson. Sin embargo, el intercambio entre caridad y crítica causa que el comentario se duplique, en la medida en que la interpretación ya no se dedica en exclusiva a una comprensión del autor canónico, pues se subordina a éste ante exigencias contemporáneas que quizá no estaban presentes en su ámbito. El doctor Johnson parece estar consciente de esta duplicidad: si bien desea "que se comprenda mejor al autor" (p. 58), confiesa al mismo tiempo que "sería absurdo alardear de imparcialidad" (p. 80).

Esto nos lleva a la segunda implicación. Los criterios inherentes a la crítica expresada, y que Shakespeare no satisface, deben inferirse a partir de las fallas que se registran, y de este modo conservan un carácter virtual. A toda forma de crítica la motivan criterios ocultos que no tienen que verbalizarse cuando se efectuó el juicio. La proyección de criterios virtuales sobre Shakespeare hace que el autor canónico sirva de manera implícita para autentificar los criterios no verbalizados del doctor Johnson, y si bien en última instancia el autor canónico no se ve por fuerza privado de su autoridad, se le concibe de una manera tal que parece apoyar los criterios de excelencia implícitos del doctor Johnson. El comentario ha de sostener la autoridad del autor canónico con el fin de utilizar esa autoridad para sus propios propósitos. Una vez más, es el registro el que decide el uso que se da al autor canónico; por ende, la obra se realiza para adecuarse a él.

De nuevo vemos una dualidad inherente en el comentario, que parece apuntar en dos direcciones distintas al mismo tiempo. Stierle escribe:

> Sea que el comentario desee regresar al texto original y su significado o dar al texto pasado su significación presente, el comentario es siempre un puente entre el lector y el texto que aborda. Asimismo, el comentarista es un intérprete que vive en dos mundos, el del texto y el del lector, y que organiza el intercambio entre ellos. Sea cual sea la intención concreta del comentario, supone una diferencia entre el texto y su lectura que desea abolir.[43]

Sin embargo, es exactamente esta diferencia la que no puede abolirse y, por tanto, se hace girar la autoridad en torno al espacio que separa al texto de su lectura. Lo que sucede en ese momento de giro no sólo es la transferencia de la autoridad del autor canónico a lo que el doctor Johnson pretende que sea una comprensión más adecuada de Shakespeare. Conlleva también la conservación de la autoridad mediante una exégesis más viable, y por ende convincente, del autor canónico. Esta dualidad tiene implicaciones trascendentales para el asunto de la interpretación en tanto se desarrolla hacia el final del siglo XVIII.

La autoridad secular que generan los autores canónicos se deriva no de una acción trascendente, sino de una propensión colectiva de asenti-

[43] K. Stierle, "Studium", p. 119.

miento ante el cambio, en especial en tanto el canon secular es sobre todo abierto y, por ende, sujeto a un reacomodo y a una revaluación. En consecuencia, la autoridad de un autor canónico no tiene una garantía perenne, sino que de manera continua ha de hacerse viable mediante recordatorios de sus méritos. El tiempo y de nuevo la autoridad deben sostenerse en virtud de la exhibición de la ejemplaridad del modelo por emular, que a su vez no es monolítico sino multifacético y, por ende, asume formas diversas en el curso de la historia. Así, se da una traducibilidad mutua: el comentario toma prestada la autoridad para dar sustancia a sus pretensiones respecto de la manera en que un autor canónico debe traducirse en términos de una situación predominante. Al destacar la pertinencia de un autor canónico, el comentario proporciona pruebas de la autoridad que yace con la del autor. Por tanto, el comentario como género de interpretación realiza dos cosas al mismo tiempo: al emplear la autoridad, apoya la validez de sus propios postulados; al ofrecer un mejor entendimiento, tanto estabiliza como aumenta la autoridad del autor canónico. El doctor Johnson quería establecer un acceso más adecuado a las obras de Shakespeare en términos tanto de un texto inmaculado como de lo que él supuso que era el significado del texto. Por esta razón, sus críticas hacia Shakespeare son un intento de conseguir una conformidad entre el autor canónico y el registro al cual éste se traduce, lo que da por resultado un desplazamiento de la autoridad.

Este desplazamiento indica que el espacio entre el canon y el comentario no puede soslayarse con facilidad, como solía hacerse cuando el comentario reconocía que el canon por sí solo ejercía la autoridad. Siempre que la crítica naciente lleva la ventaja, lo que quizá no haya sido la intención del doctor Johnson, la autoridad del canon está en riesgo, pues entonces la crítica decreta lo que se considera válido.[44] Lo que el doctor Johnson afirmó al respecto se regía por la convicción de que las ideas que criticaba eran idénticas al texto que él representaba. En otras palabras, el espacio liminal no se afirmó con claridad y, por ende, la cuestión de una mala lectura no hizo que él se percibiera como comentarista o como comentarista convertido en crítico. La crítica, como se ejerce en el "Prefacio", no es del todo una colonización del espacio liminal, pero la necesidad de tener que reparar la ejemplaridad del autor canónico, como se indica por la exposición de las supuestas fallas de Shakespeare, señala una diferencia. A pesar de tales reparaciones, el doctor Johnson —para quien la crítica todavía se subordinaba al comentario— no parecía considerar la brecha entre el canon y la lectura como un problema que debía subsanarse.

[44] Guillory demostró esto de forma convincente; para él el canon no es más que una "lista imaginaria" de textos que "siempre están en conflicto con la materialidad finita del programa de estudios" (*Cultural Capital,* p. 32) y que hoy en día se concibe como un "capital cultural" codiciado por muchos grupos de interés. Esta visión del canon es muy distinta de la que considera la tradición del comentario.

Cuando la crítica se emancipó a la larga del comentario, a principios del siglo XIX, asumió el propósito de no traducir ya al autor canónico a un entendimiento contemporáneo, sino, como lo expresó Matthew Arnold, el de "ver el objeto como es en realidad en sí mismo".[45] Por tanto, el "esfuerzo crítico" se propuso sobre todo limpiar el "objeto" de las alteraciones que le impusieron todas las apropiaciones a que estuvo sujeto.

Pero fue el ascenso contemporáneo de la hermenéutica lo que puso en la arena de forma explícita la brecha entre el texto y su comprensión, en un intento por asociar lo que de manera ineluctable permanecía separado. El espacio liminal, generado por la misma interpretación, no había sido un asunto importante en la tradición del comentario, si bien planteó un problema en la medida en que su presencia, que con amplitud permanecía sin reconocimiento, causó que la autoridad se colocara entre el canon y la lectura. Esta autoridad flotante indica que este espacio no puede erradicarse y que, siempre que se soslaye, esto tiene repercusiones: la autoridad no se basa ya en exclusiva en el canon; en lugar de esto, vacila entre el texto y el comentario, lo que por ende la expone al desgaste.

Sin embargo, hay una razón por la que esta situación precaria no cobró importancia: el comentario no se arrogó de manera deliberada la auto-

[45] Matthew Arnold, *Lectures and Essays in Criticism*, vol. 3 de *The Complete Prose Works*, H. R. Super (ed.), Ann Arbor, Michigan University Press, 1962, p. 258.

ridad del canon, sino que, al hacer asequible el canon, participó de su autoridad. El comentario quedó impregnado de la creencia de que la participación conllevaba una autentificación de lo que el expositor del canon hizo asequible, y la asequibilidad es una cuestión de distribución, para la cual la participación es un requisito. No obstante, esta distribución a la larga dio por resultado la disipación de la autoridad misma que el comentario estaba destinado a hacer asequible.

El debate en curso respecto del canon y su formación corrobora el grado en que la participación es el sello distintivo de toda relación con el canon. En virtud de que el comentario desde hace mucho desgastó la noción de autoridad, el canon cambió mientras tanto su atributo básico por completo: en lugar de ser una reunión autorizada de textos literarios, ahora se considera capital cultural. Por tanto, "el problema de lo que se denomina formación del canon se entiende mejor como un problema en la constitución y distribución del capital cultural, o, de modo más específico, un problema de acceso a los medios de producción y consumo literarios". Por esta razón, "las obras literarias deben verse más bien como el vector de nociones ideológicas que no inciden en las obras en sí, sino en el contexto de su presentación institucional, o, más llano, en la forma en que se enseñan".[46] A pesar de la revolución que ha experimentado el concepto de canon y de que su importancia

[46] J. Guillory, *Cultural Capital,* p. IX.

ha disminuido, la participación —aunque ya no en la autoridad, sino en el ahora asequible capital cultural— aún es la actividad predominante que vincula la opinión actual del canon con la tradición antigua del comentario. La participación está siempre a punto de apropiarse de lo que pretende hacer asequible, trátese de autoridad o de capital cultural. Éste obtiene consideración no porque ejerza autoridad, sino porque es algo que se codicia; ésta es la diferencia básica. De nuevo, en el análisis final, esta participación provoca un desgaste de lo que el canon sea que ejerza u ofrezca.

II. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO

FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER: CIRCULARIDAD AUTORREFLEXIVA

El acontecimiento más importante en la historia de la interpretación no fue tanto el estilo arnoldiano de crítica, que surgió de la defunción del comentario como género de interpretación, sino el surgimiento de la hermenéutica, como propuso Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834).

Partió de lo que llamó "el tan limitado propósito de interpretar las Sagradas Escrituras",[1] pero con la conciencia de que tal empresa requirió una "práctica rigurosa [...] con base en la suposición de que los malentendidos se dan de forma automática, por lo que en todo momento debe desearse y buscarse la comprensión" (p. 110). En lugar de evocar una autoridad, Schleiermacher se dedica a estudiar la brecha entre el texto y su receptor, que hace del texto un "discurso ajeno o extraño" (p. 175), cuya comprensión padece la

[1] Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, Heinz Kimmerle (ed.), trads. James Duke y Jack Forstman, Missoula, Scholars, 1977, p. 67. Dentro del texto se dan las referencias, entre paréntesis, de todas las demás citas.

amenaza continua de un mal entendimiento.[2] Por tanto, consideró la interpretación como la práctica rigurosa de descubrir y aclarar la condicionalidad ramificada de la manera en que se produce la comprensión. Así, la hermenéutica señala la etapa en que la interpretación adquiere un carácter autorreflexivo; esto da por resultado una autovigilancia continua de sus operaciones y a la larga una tematización de lo que sucede durante la actividad de la interpretación en sí. Esta autovigilancia es de lo más necesaria, toda vez que la hermenéutica no puede apelar a criterios incuestionables, mucho menos a la autoridad, que se arrogaría para sí. En cambio, sólo puede ponerse en práctica —de acuerdo con Schleiermacher— como un arte,[3] mientras que un análisis de *cómo* obtener la comprensión se considera un sustituto de la autoridad.

Cuando la hermenéutica entró en escena, tanto el comentario como la crítica se redujeron a subgéneros de la interpretación. Este cambio es importante en la medida en que ni el comentario ni el estilo arnoldiano de crítica se consideraron nun-

[2] Hans-Georg Gadamer, en *Truth and Method,* 2ª ed., trad. revisada por Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall, Nueva York, Crossroad, 1989, pp. 84 y ss. [edición en español: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996], trabajó sobre lo que significó "malentendido" para el ascenso de la hermenéutica y para Schleiermacher en particular.

[3] Friedrich Schleiermacher, en *Hermeneutik und Kritik,* Manfred Frank (ed.), Francfort del Meno, Suhrkamp, 1990, p. 91, ofrece un análisis detallado de cómo es el "arte de la interpretación" y también de por qué la interpretación es un arte: porque no es una aplicación de normas establecidas.

ca un género de interpretación por parte de quienes los practicaban. Al contrario, éstos identificaron lo que hacían con la interpretación, mientras que Schleiermacher convierte la interpretación en un tema independiente que debe inspeccionarse y sujetarse a una evaluación crítica. Si el comentario obtuvo su legitimación de la autoridad del texto canónico que llevaba a la luz, y si la crítica apeló para su validez a una idea postulada de cultura, la hermenéutica lucha por ganarse su legitimidad a partir tanto del análisis como de la "descafeinización" de los procedimientos de la interpretación con el fin de asegurar la comprensión. Por tanto, Schleiermacher tiene poco positivo que decir, si acaso, acerca de los comentarios, pues éstos se someten "a una autoridad, y para llegar a una comprensión independiente se deben sujetar estas autoridades al propio juicio" (p. 217). En consecuencia, un análisis de la comprensión no se vincula ya con ninguna clase de autoridad. Al contrario, ha de liberarse de todas las conceptualizaciones tradicionales y consagradas para asegurar la transparencia de lo que sucede en la comprensión. Incluso los textos sagrados tienen que sujetarse a los procedimientos hermenéuticos, pues el objetivo es traducirlos en términos no de una vida comunal, sino de la manera en que deben entenderse en relación con su intención original.

La consecución de este objetivo requiere una operación de limpieza del terreno, como hizo la crítica de Schleiermacher a lo que denomina for-

mas de una "hermenéutica especial", que está condicionada por el tema que se va a interpretar. Esto es cierto no sólo respecto de los comentarios, sino también de todas las clases de interpretación teológica, legal, filológica y demás que se orienten por temas. Sin embargo, la hermenéutica general, la que Schleiermacher pretende desarrollar, "aborda sólo el arte de la comprensión, no la presentación de lo que se comprende. La presentación de lo que se comprende será sólo una parte especial del arte de hablar y escribir" (p. 96). "La hermenéutica especial no es más que un agregado de observaciones" (p. 95) y, por ende, no se preocupa tanto por la comprensión como por la aplicación, que surgió del uso que se daba a sus hallazgos. En estos casos, los procedimientos de la interpretación se orientan a lo que la aplicación intenta conseguir. Aunque la comprensión quizá también represente una parte de la hermenéutica especial, no es el centro de atención de la interpretación, y ésta es la razón principal por la que Schleiermacher se ofende por todas las clases de hermenéutica especial. Lo que es seguro que éstas pierden de vista cuando abordan asuntos específicos es que la comprensión es una condición previa para todas estas operaciones; por sí mismo, un tema nunca proporciona una base adecuada para investigar lo que conlleva la comprensión ni la forma en que se produce.[4] Ésta tiene una na-

[4] Como destacó Gadamer, *Truth and Method*, pp. 187 y ss., para Schleiermacher hay una diferencia entre comprender el tema *(Sachen)* de un texto y entender lo que el autor haya

turaleza universal, y no operará ninguna de las múltiples aplicaciones que ejerza la hermenéutica especial si no cuentan con la consecución de la comprensión. Más aún, todas las formas de hermenéutica especial parten de ciertas suposiciones, que deben analizarse a la luz de su propósito.

Lo que convierte a la investigación de la comprensión en un acontecimiento revolucionario en los umbrales del siglo XIX es el repudio que Schleiermacher profesaba hacia los marcos predominantes que ofrecían guías para la interpretación hacia finales del siglo XVIII, como la doctrina de los sentidos tetrapartitas de la Biblia, *episteme* de semejanzas y correspondencias, y los principios de la razón. La empresa que acometió Schleiermacher adquirió la mayor pertinencia en tanto que todas las acciones mencionadas garantizaban la comprensión de lo que fuese que en apariencia estuviese en disputa.

En tanto la doctrina de los sentidos tetrapartitas sentara las bases para la interpretación de la Biblia, prevalecería "el punto de vista dogmático" al "proceder a partir de la convicción de que el Espíritu Santo, como personalidad definida, era el autor de las Escrituras"[5] (p. 138). Sin embargo,

querido decir con la manera en que abordó el tema. Schleiermacher veía la comprensión de la forma como se relacionó el autor con el tema como un excedente de la cognición.

[5] Henrik Birus abordó en forma adecuada la oposición de Schleiermacher ante la exégesis bíblica basada en la doctrina de los sentidos tetrapartita: "Zwischen den Zeiten: Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik", en *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher–Dilthey–Hei-*

"el punto de vista dogmático va más allá de sus propios requerimientos cuando rechaza el desarrollo individualista [...] y así se destruye a sí mismo" (p. 139). Ha de combinarse con la "visión filológica" que toma en cuenta a los diversos autores del Nuevo Testamento, "porque la individualidad de los escritores es en sí misma un producto de su relación con Cristo [...] (Pablo se distingue en virtud de su dialéctica; Juan, de su sensibilidad)" (p. 139). En consecuencia, no existe un esquema dado de acuerdo con el cual deba entenderse la Biblia, como proclamaba la visión dogmática; en cambio, se tienen que interrelacionar los dos extremos de la autoría, en especial porque "el Nuevo Testamento debe construirse a partir de un grupo de cosas que aún no están del todo claras para nosotros" (p. 122). En otras palabras, la comprensión se convirtió en una preocupación vital para Schleiermacher, igual que fue un requisito indispensable para cualquier clase de aplicación. No obstante, la comprensión no podía decretarse, sino que debió ejercitarse mediante la construcción del significado del texto.

¿Por qué la comprensión, requisito de toda aplicación, nunca antes fue un asunto importante? La razón fue en gran medida lo que Foucault denominó la *episteme* de semejanzas, similitudes y correspondencias que surgieron de la cadena del ser y que predominó hasta bien entrado el siglo

degger–Gadamer, Henrik Birus (ed.), Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, pp. 19 y ss.

XVIII.[6] El predominio mundial de esta idea significó que las semejanzas y las correspondencias debían descubrirse y no comprenderse. Debido a que estaban predestinadas, había que sacarlas a la luz. Las semejanzas entre cosas, las correspondencias entre planos, grados y estratos se consideraron algo dado, por lo que no había necesidad de construirlas. Descubrir significaba percibirlas en su existencia oculta. Pero cuando esta red de relaciones decayó, cobró importancia la necesidad de la comprensión. Si las relaciones ya no estaban predeterminadas, había que establecerlas, y, al respecto, la respuesta histórica de Schleiermacher al declive de una idea mundial fue comprenderlas como un concepto de las interconexiones entre datos.

Otra razón fue que a lo largo de la era de la Ilustración aún existía una creencia incuestionada que siempre que se organizaba de acuerdo con las normas y categorías de la razón presentaba una situación o un objeto como era en realidad. Por ejemplo, los enunciados que se construían según los principios de la razón y por tanto correspondían a éstos eran verdaderos porque los seres humanos no podían evitar considerar axiomáticos los enunciados formados según los principios de la razón. Los axiomas como vástagos de la razón no necesitan meditación para que se les comprenda; en cambio, se entienden en forma auto-

[6] Véase Michel Foucault, *The Order of Things*, Nueva York, Vintage, 1973, pp. 66-67 y 200-214.

mática en virtud de la participación en su origen: el poder de la razón que compartimos todos los seres humanos.[7] Hay aún por descubrirse un rastro de concepto medieval en tal opinión: cuando Tomás de Aquino se refería al significado, empleaba la palabra *participatio;*[8] así, la calidad de compartirse y no entenderse estaba en cuestión. Como vimos, algo similar se aplica también al comentario, que obtuvo su autoridad sobre todo gracias a su participación en la del canon. Sin embargo, en la coyuntura histórica, cuando la razón como principio estructurador de la verdad no se tomaba ya como algo determinado, la razón misma debía comprenderse. Y la necesidad de esto adquirió un carácter de lo más urgente debido a que el mal entendimiento del discurso y el lenguaje en general ya no era la excepción, sino la regla. En consecuencia, Schleiermacher escribe: "Podríamos formular la tarea de la hermenéutica en términos negativos: evitar el mal entendimiento en todo momento" (p. 218).

El discurso hablado o escrito produce significado, o al menos eso se pretende, pero el significado no se comprende ya con base en que tanto el autor como el receptor participen en la razón proveedora de la verdad. En cambio, el significado

[7] Véase Manfred Frank, "Einleitung", en F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik,* p. 13.

[8] Véase santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* vol. 1, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España, Editorial Católica, 1961, pp. 508-510. [Edición en español: *Suma teológica,* México, Espasa-Calpe, 1985.]

de un enunciado expresado por alguien que no seamos nosotros es básicamente algo extraño, que plantea el problema de cómo se va a considerar. Las más de las veces sobreviene el mal entendimiento. Lo que siguió a la situación que enfrentó Schleiermacher fue la necesidad de establecer procedimientos que comprendiesen el significado pretendido de las expresiones escritas o habladas. Al respecto, los procedimientos hermenéuticos por desarrollarse habrían de llenar las brechas abiertas tras la pérdida de las garantías que ofrecía la red de semejanzas y participación en la razón humana. Y como ni la doctrina dogmática de la exégesis bíblica ni el tema específico legal o filológico por interpretarse podían regir la comprensión, hubo que concebir a la interpretación bajo una nueva luz.

El objetivo principal de Schleiermacher fue "comprender al autor más de lo que se comprendía él mismo" (p. 191). Sin embargo, privilegiar al autor no significa poner en primer plano su personalidad, sino centrarse en el autor como el productor del significado individual, y por ende no comprensible de inmediato, de un discurso ajeno o extraño. Schleiermacher sostiene:

> Puesto que no contamos con un conocimiento directo de lo que pensaba el autor, debemos tratar de estar conscientes de muchas cosas de las cuales quizá él mismo no lo estaba, excepto en la medida en que él reflexione sobre su propia obra y se convierta en su propio lector [p. 112].

Por tanto, luchar por una mejor comprensión no implica que el intérprete revele el significado objetivo del discurso ajeno o extraño; en cambio, una mejor comprensión implica sacar a la luz el empleo que el autor hace de los signos, empleo del que nunca está del todo consciente cuando produce sus textos. Al respecto, la fórmula básica de Schleiermacher señala el punto de partida para la posterior hermenéutica de sospecha que sirve de guía para el psicoanálisis. Si en un proyecto de esta naturaleza se va a analizar la individualidad del empleo de los signos, esto se debe a que nunca ningún autor tiene un control pleno o un conocimiento completo de todas las connotaciones asociadas con sus palabras. Bajtin nos advirtió de esta característica básica al señalar que las palabras de un lenguaje atraviesan contextos muy diversos en su historia,[9] y lo que acumulan con el tiempo en términos de denotaciones y connotaciones nunca está completo en el ámbito del usuario del lenguaje. De acuerdo con esto, el autor de un acto de discurso oral o escrito nunca tiene en mente los múltiples usos que sus palabras puedan tener ni reflexiona acerca de las diversas posibilidades de empleo cuando elabora sus oraciones. Pero aunque tenga lugar tal reflexión sobre las múltiples denotaciones y connotaciones, el uso real será selectivo, y esta selección indica la acti-

[9] Véase Michael Bachtin (Mijaíl Bajtin), *Die Ästhetik des Wortes*, trad. Rainer Grübel, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1979, pp. 169 y ss., y 185. [Edición en español: *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1989.]

tud del autor hacia las palabras en cuestión. Ésta es una de las razones por las que, según Schleiermacher, nunca existe una comprensión total del acto de discurso que se va a abordar; hay sólo un esfuerzo por perfeccionar lo que tal vez indique el empleo de los signos por parte del autor. Concluye Schleiermacher: "La verdad es que, en la interpretación, la tarea de aclarar lo ambiguo nunca termina" (p. 117).

¿Cuáles son los parámetros que estructuran la práctica rigurosa del arte de la interpretación? Sin contar ya con ninguna de las garantías metafísicas, de los marcos dogmáticos de exégesis, y con el descrédito de los principios de la razón, todo lo que queda es el lenguaje, que ahora Schleiermacher eleva al estatus de serlo todo y un fin en sí mismo. El lenguaje toma el lugar que antes ocupó la autoridad cuando tenía que hacerse asequible el canon mediante la interpretación.[10]

El lenguaje, sostiene Schleiermacher, está codificado de forma dual tanto por la gramática como por la psicología del usuario. En la búsqueda del significado, estos dos aspectos fueron el foco de atención de Schleiermacher, pues estaba comprometido con la idea dieciochesca tardía de la interdependencia entre lenguaje y pensamiento. No hay pensamiento sin lenguaje, ni lenguaje sin pensamiento. Afirma Schleiermacher: "De hecho, una persona piensa por medio del habla [...] Pero cuando quien piensa considera necesario arreglar

[10] Véase también Frank, "Einleitung", p. 36.

lo que pensó, surge el arte del habla, es decir, la transformación del habla interna original, y se hace necesaria la interpretación" (p. 97). A partir de esta interrelación, una interpretación gramática nos permite delinear los rasgos sobresalientes del empleo de los signos por parte del autor, y la interpretación psicológica nos permite inferir, del empleo de los signos, la firma estilística del pensamiento del autor.[11] En las propias palabras de Schleiermacher:

> Una declaración puede ser de la mayor significación para un aspecto de la interpretación o para el otro. Tiene su significado máximo para el aspecto gramatical cuando es lingüísticamente creativa a un grado excepcional y mínimamente repetitiva: los textos clásicos. Una declaración tiene su significado máximo en el aspecto psicológico cuando cuenta con una elevada individualización y reduce al mínimo los lugares comunes: los textos originales [p. 102].

Estos dos aspectos dependen entre sí, y de "esta relación dual es evidente que las dos tareas son por completo iguales" (p. 99).

La dualidad, o su carácter de tener dos aspectos, se convierte ahora en el sello distintivo de la interpretación hermenéutica. La dualidad surge de la brecha fundamental entre "todo discurso ajeno y extraño" (p. 175) y su comprensión, que en

[11] Respecto de la interrelación entre estos dos ámbitos, véase Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik*, Munich, Fink, 1993, p. 143.

el análisis final quizá se estreche, pero nunca se elimina. "Puesto que cada persona, como individuo, es el no ser para el otro, nunca es posible eliminar la no comprensión por completo" (p. 195). Esta "no comprensión" residual inscribe la dualidad en la comprensión misma, que está destinada a reducir el mal entendimiento. Así, los conceptos se asocian desde el principio mismo de la exposición que Schleiermacher hace de la interpretación. Esta dualidad básica engendra más dualidades o asociaciones, todas las cuales proporcionan marcos de interpretación con el propósito de perfeccionar la comprensión. Son indicativos del espacio liminal que abre la interpretación, revelan la conciencia del intérprete de una diferencia fundamental y sustituyen todas las orientaciones predominantes, como la autoridad. En lugar de la autoridad hay un *brisur* (Derrida), que carece de bases y por tanto causa transiciones continuas dentro de las asociaciones establecidas,[12] y de esta forma genera nuevas. Todas estas asociaciones giran en torno al espacio liminal fuera del cual surgieron y que lo inscriben a ellas, como los aspectos gramatical y psicológico del lenguaje a su vez se dividen en dualidades nuevas. El espacio liminal, puede decirse, causa un círculo concéntrico de dualidades, todas las cuales tienen el propósito de vencer el *brisur* del que surgieron.[13] Esta tendencia compensatoria indica

[12] Véase Frank, "Einleitung", p. 27.

[13] F. Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 216, sostiene, por tanto, que "el intérprete entonces debe establecer la misma re-

que la comprensión, a final de cuentas, se consigue sólo de manera aproximada. Es la conciencia de Schleiermacher respecto del espacio liminal lo que lo induce a acomodar el registro como un círculo concéntrico de dualidades al cual se ha de traducir un "discurso ajeno o extraño" (p. 175) con el propósito de comprenderlo.

Por tanto, Schleiermacher afirma que "sea cual sea el esfuerzo que legítimamente pueda denominarse interpretación, no existen otras clases excepto las que se basan en las diferentes relaciones entre los dos aspectos que ya mencionamos" (p. 108). Respecto del gramatical, la atención al lenguaje de un autor tiene de nuevo un carácter dual. El significado de una palabra se establece mediante dos operaciones que se interrelacionan de manera estrecha, a saber: determinación y exclusión. Ningún signo lingüístico puede tener nunca, ni reclamar para sí, un significado universal independiente de contexto. Sucede lo mismo con la aplicación de los signos. Así, Schleiermacher argumenta que todo signo ha de determinarse según lo que excluye, es decir, lo que no significa o implica. Lo que significa o implica se determina mediante su posición en el enunciado, que sobre todo se trata de una determinación sintagmática. Schleiermacher consideraba esta determinación el primer canon;[14]

lación entre él y el autor, como existe entre el autor y su público original".

[14] Hay una crítica al concepto de canon de Schleiermacher en E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation,* New Haven, Yale University Press, 1967, pp. 200 y ss.

y define el segundo canon como sigue: "El significado de cada palabra de un pasaje debe determinarse según el contexto en que aparece. El primer canon sirve sólo para excluir ciertas posibilidades. Sin embargo, este segundo canon parece determinante, un 'salto' que debe justificarse" (p. 127). Si bien los dos cánones casi convierten a Schleiermacher en un wittgensteiniano *avant la lettre,* es la dualidad de la posición sintáctica y la ubicación contextual lo que se destaca como criterio indispensable para determinar el significado que el autor tenía en mente. Tampoco el canon por sí mismo bastaría para que operase de manera correcta la interpretación gramatical, y aunque los dos cánones formasen el marco en el que se ha de comprender el significado, éste nunca yace en ninguna unidad de empleo de lenguaje dada o identificable, como subrayó Schleiermacher: "Puesto que el significado no se ubica en las partes individuales del discurso sino en su conexión, los paralelismos más cercanos son aquellos en los que las partes del discurso se combinaron de la misma manera" (p. 141). Así, el significado se produce gracias a los grados cambiantes de diferenciación producto de las conexiones establecidas entre las cláusulas, como secuencia de enunciados, y su ubicación contextual. Si las similitudes entre las conexiones aumentan la certidumbre de lo que el autor tal vez quiso decir, esta similitud a su vez indica que el significado no es una entidad comprensible, sino algo que sólo puede delinearse con alguna aproximación. Esta aproximación de nue-

vo es indicativa del espacio liminal, cuyo carácter lo hace presente en la medida en que continúan cambiantes los contornos de lo que se determina mediante exclusión, así como mediante su ubicación sintáctica y contextual. Este cambio de los contornos se da porque las posiciones (sintaxis y contexto) están sujetas a una aplicabilidad cambiante, sin reglas respecto de su aplicación. Así, la liminalidad no se limita a tachar posiciones entre sí, sino que también desdibuja los rasgos sobresalientes de la determinación sintáctica y contextual, en tanto estos rasgos se funden entre sí sin perder sus identidades.

El aspecto psicológico de la interpretación se conecta con el gramatical en relaciones caleidoscópicamente cambiantes. Si la atención en la interpretación gramatical se centra en la actualización que hace el autor del sistema de lenguaje, el psicológico destaca la forma en que se emplean las herramientas que ofrece la gramática; esto nos permite saber cómo piensa el autor. La orientación de la interpretación psicológica es básicamente técnica, lo que se corrobora al observar el empleo indistinto de Schleiermacher de designaciones técnicas y psicológicas en su rastreo del pensamiento del autor. Una vez más, estamos frente a una tarea dual: "La interpretación gramática se divide en dos tareas contrastantes. Lo mismo sucede con la interpretación técnica. La primera tarea es descubrir la individualidad de un autor, y la otra, reconocer de manera definitiva cómo se expresa esta individualidad" (p. 162). Pero ¿cuá-

les son los medios para identificar la individualidad del autor y los motivos que "decidieron al autor a comunicarse"? (p. 147). Si bien la interpretación gramática y la psicológica están diseñadas para encajar, el empleo del lenguaje puede suministrar características sobresalientes del modo de pensar del autor sólo hasta cierto grado, pues tienen que evaluarse los hallazgos del empleo de los signos. Esto es cierto incluso para los que podrían considerarse indicadores psicológicos del lenguaje de un autor, como la alternancia entre "pleonasmo" y "énfasis" (p. 142). El énfasis señala un intersticio entre los dos aspectos de la interpretación sin establecer del todo la individualidad del autor, aunque puede servir para delinear lo sobresaliente de lo que el autor deseaba expresar. Si el lenguaje ofrece el parámetro para el uso gramatical, ¿cuál es el parámetro para la interpretación psicológica, además de la interdependencia entre ambos aspectos?

De nuevo, Schleiermacher presenta dos procedimientos interconectados como marco para llevar a cabo por completo el aspecto psicológico de la interpretación: la comparación y la adivinación.

> [El] método adivinatorio pretende obtener una comprensión inmediata del autor como individuo. El método comparativo consiste en catalogar al autor en un tipo general. Después trata de hallar sus rasgos distintivos al compararlo con los demás del mismo tipo. El conocimiento adivinatorio es la fortaleza femenina del saber popular; el comparativo, la

> masculina.[15] Cada método remite al otro. El adivinatorio se basa en la suposición de que toda persona es no sólo un individuo único por derecho propio, sino que tiene una receptividad respecto del carácter único de las demás personas. Esta suposición a su vez parece presumir que toda persona contiene un mínimo de todas las demás, por lo que la adivinación se despierta en virtud de la comparación con uno mismo [...] Nunca deben separarse los dos métodos. La adivinación cobra certidumbre sólo cuando se corrobora con comparaciones [...] Pero la comparación no ofrece una unidad distintiva. Lo general y lo particular deben estar interpenetrados, y sólo la adivinación permite que esto suceda [pp. 150 y ss.].[16]

El método adivinatorio penetra en la individualidad de un autor, como se expresó en lo que es

[15] E. D. Hirsch, en *Validity in Interpretation,* p. 205, habla sobre esta dualidad, que considera "las dos fuerzas más importantes no sólo en la interpretación sino en el conocimiento humano en general. Las implicaciones de esta idea se extienden más allá del análisis de moda hoy en día sobre la oposición entre las culturas científica y humanista en sus respectivos 'métodos'. Lo que está en juego no es alguna fusión ideal de estas culturas separadas y sus modos de pensamiento, sino el derecho de la interpretación (e, implícitamente, de todas las disciplinas humanistas) de reclamar como su objeto el conocimiento genuino. Las dos fuerzas que percibió Schleiermacher en la interpretación y en el pensamiento humano son por lo general versiones de dos procesos que de hecho se encuentran en cada área de pensamiento que reclame conocimiento para sí".

[16] H. G. Gadamer, *Truth and Method,* p. 187, aclaró las implicaciones de su declaración y lo que conlleva que se dé una inversión entre el intérprete y el autor.

ajeno para el intérprete, mediante una suerte de corazonada, y el método comparativo controla la corazonada en la medida en que el autor, al representar a un cierto tipo, se compara con otros del mismo tipo.

Quizá suene extraño que Schleiermacher denominase "métodos" a estas dos operaciones interrelacionadas. Sin embargo, la terminología misma revela que son retoños de la filología moderna, que las más de las veces necesitó de suposiciones informadas con el propósito de enmendar manuscritos dañados al interpolar lo que el texto defectuoso pudo contener originalmente. El método comparativo se vinculó de manera estrecha con esta clase de adivinación, en tanto la comparación, el cotejo y el examen cuidadoso fueron actividades básicas para apoyar las conjeturas que se elaboraban en el curso de la restauración de textos imperfectos o incompletos. Así, esta interconexión fue una cualidad indispensable en el ejercicio de la edición durante principios del siglo XIX; de aquí el empleo que dio Schleiermacher al término "método".

No obstante, la adivinación también se guía, como escribe Manfred Frank, por la idea de Schleiermacher de que el sistema del lenguaje no contiene en sí un "interpretando" prefigurado para su empleo real, que sentase las bases para el receptor respecto de la manera en que se va a entender el discurso ajeno o extraño.[17] Más aún, el espacio

[17] M. Frank, "Einleitung", pp. 49 y ss.

liminal, como expuse, señala una diferencia decisiva que no puede superarse mediante ninguna forma de decodificación del discurso ajeno o extraño, por lo que la adivinación se convierte en una necesidad indispensable.[18]

El entrelazamiento de la adivinación y la comparación opera como marco de referencia para la interpretación psicológica, que ha de llegar a comprender el uso total del lenguaje por parte del autor y verificar sus características sobresalientes al compararlas con otras muestras de firmas estilísticas en el texto. Esto significa nada menos que el acto de comprensión debe producir al mismo tiempo su propio marco. Este marco tiene una vez más una naturaleza dual, al albergar así la inscripción del espacio liminal que pide su llenado. De acuerdo con esto, el marco no contiene ninguna norma para estrechar el espacio liminal. En cambio, éste permanece presente en el marco como la adivinación y la comparación de continuo se fusionan entre sí en un proceso de engranaje mutuo que, conforme el intérprete lo ejerce, eleva la hermenéutica a la categoría de arte. El propósito de este arte es construir la comprensión, que, según las propias palabras de Schleiermacher, siempre "construye algo finito y definido a partir de algo infinito e indefinido" (p. 100).

Las asociaciones que analizamos hasta ahora

[18] Hans Ineichen, en *Philosophische Hermeneutik*, Friburgo, Karl Alber, 1991, p. 127, llega incluso a afirmar que Schleiermacher consideró a la adivinación el origen para diseñar hipótesis de exégesis.

—los modos gramatical/psicológico y los métodos adivinatorio/comparativo— no se conciben como oposiciones binarias; al contrario, están ahí para interpenetrarse, con el fin de "saltar" (término de Schleiermacher) el espacio que separa al intérprete de lo que se va a interpretar. Igual que los dos cánones de la determinación sintáctica y la contextual están destinados a circular el significado del autor, los métodos adivinatorio y comparativo están diseñados para llegar a comprender la individualidad del autor. Todas estas operaciones se llevan a cabo con un movimiento circular. La circularidad entre gramática y psicología nos permite determinar la manifestación de la individualidad de un autor; la circularidad entre los métodos adivinatorio y comparativo nos permite entender esta individualidad manifestada. Así, el movimiento circular tiene una naturaleza dual, en tanto opera no sólo entre gramática y psicología, adivinación y comparación, sino asimismo entre modos y métodos. Esta mutua inscripción de circularidad da origen a una red que estructura el círculo hermenéutico. Schleiermacher sostiene: "El conocimiento completo siempre implica un círculo aparente, que cada parte puede entender sólo fuera del todo al que pertenece, y viceversa. Todo conocimiento que sea científico debe construirse así" (p. 113).

La operación del círculo entre las partes y el todo es el marco incluyente de la hermenéutica, que estructura todos los movimientos circulares que operan entre modos y métodos. El círculo parte/to-

do rige toda la actividad interpretativa en la medida en que "como el todo se entiende a partir de las partes, así las partes pueden entenderse sólo a partir del todo. Este principio tiene una consecuencia tal para la hermenéutica y tan indiscutible que ni siquiera es posible comenzar a interpretar sin usarlo" (p. 196). Este intento operativo impide que el círculo se convierta en un círculo vicioso. El conocimiento particular siempre da una perspectiva del general, del mismo modo que no hay conocimiento general sin los particulares de los que surge. A su vez, el conocimiento particular permanecería inasequible si no dota al general con su significado o si no tiene un contraste contra el cual devenga discernible la especificidad.

Así, el círculo revela dos cosas al mismo tiempo: *a)* algo general se hace determinable contra el telón de fondo de un surtido cambiante de particulares; *b)* los particulares cobran importancia al provenir de lo general, distinción que nunca puede eliminarse. Al orientar lo general a lo particular —o, con terminología de Schleiermacher, las partes al todo—, y viceversa, se establece una plataforma desde la cual se observan las relaciones que estructuran la interpenetración de modos y métodos. El círculo hace que las partes y el todo contrasten de manera cambiante entre sí, lo que convierte a la gramática/psicología, así como a la adivinación/comparación, en puntos de vista mutuamente reflejantes. Estas operaciones circulares se impulsan por el instinto de hacer frente al espacio liminal, cuya presencia se hace tangible

en las múltiples divisiones mediante las cuales se inscribe en el registro que diseñó Schleiermacher con el fin de traducir el discurso ajeno a la comprensión. En lugar de sobreimponer un registro al texto, como era en la tradición del comentario, el espacio liminal divide el registro en una dualidad graduada de posiciones mutuamente controladas cuya concatenación circular está destinada a llenar la diferencia entre ellas.

El círculo de la interconexión partes/todo, gramática/psicología y adivinación/comparación es el sello distintivo de la hermenéutica. Destaca que ya no existe una autoridad dada que valide lo que la interpretación se propone conseguir. Más aún, no hay autoridad que habite en el texto mismo; por tanto, se ha de llegar a la comprensión desde el texto por medio de múltiples operaciones circulares que ofrezcan una forma de corregir y vigilar la comprensión. Es el círculo que opera tanto dentro de los modos y métodos como entre ellos, produciendo un movimiento de vaivén entre partes y todo, lo que planifica la trayectoria en cada texto individual a lo largo del cual estamos aptos para aclarar "lo que es ambiguo" con el fin de llegar a una comprensión de un discurso ajeno o extraño (p. 117). Este procedimiento circular nos advierte que ninguna palabra, enunciado, modo ni método tiene en sí ningún significado definido. En cambio, el significado que se va a determinar y comprender surge de relaciones y se sitúa en ellas, y su ajuste se produce mediante una inscripción mutua de círculos en las dualidades múltiples del registro.

Esto significa que la comprensión se lleva a cabo mediante un movimiento circular continuo, que al final revela por qué la hermenéutica privilegió al círculo como su instrumento operativo para el acto de la interpretación. El círculo comienza una asociación siempre en ampliación entre las partes y el todo, en especial porque el todo no está dado antes que las partes, sino que ha de visualizarse a través de ellas. La noción del todo es siempre relativa, y el círculo la extiende en virtud de múltiples interconexiones con características siempre nuevas de las partes, y esta expansión a su vez arroja nueva luz en la comprensión de las partes participantes. Es esta ampliación del movimiento circular lo que permite una aproximación controlada a la comprensión.

Sin embargo, el movimiento oscilatorio no elimina el espacio liminal, pues siempre queda una resistencia final a la inversión de los modos y métodos entre sí, igual que siempre hay una diferencia entre partes y todo. Esta resistencia final no sólo causa la diferenciación del registro, sino que también induce la autorreflexión en la interpretación, lo que significa que debe tematizar sus propios procedimientos, los cuales ahora sirven como marco de referencia. De este modo, el círculo hermenéutico convierte la interpretación, como forma autorregulada de traducibilidad —según la concibió Schleiermacher—, en un sustituto de la autoridad. Es posible incluso afirmar que una conciencia del espacio liminal entre el tema y su interpretación nació sólo en el momento his-

tórico en que el texto por interpretar perdió su autoridad. Al respecto, la vacuidad de ese espacio puede considerarse un residuo de la autoridad desvanecida que antes determinó la relación entre el texto y su lector. Cuando ya no hay nada que compartir, se hace visible la brecha entre el texto y su comprensión, brecha que hace necesario un franqueamiento mediante un registro elaborado cuyas operaciones deben vigilarse de continuo.

El círculo hermenéutico señala el hecho de que la autoridad desvanecida dejó tras de sí un espacio vacío que sin lugar a dudas separa al texto de su interpretación, y no obstante permanece un punto ciego incluso en la circularidad misma que Schleiermacher propuso como medio de enfrentar este espacio vacío. No especificó lo que en realidad sucede en el movimiento circular entre las diferentes dualidades. ¿Están los modos duales, los métodos duales y la dualidad entre partes/todo tan sólo interconectados, relacionados, impuestos mutuamente, o se controlan unos a otros, para traslaparse, plegarse, realinearse o interconectarse? Estas preguntas señalan el punto ciego en el concepto de circularidad de Schleiermacher. El círculo destaca el intento operativo, pero no las estrategias de su funcionamiento. Así, el movimiento circular permanece abstracto, pues no hay ninguna postura trascendental que nos permita determinar las operaciones de este instrumento de dirección.

Este punto ciego es importante por tres razo-

nes diferentes, aunque interconectadas. Al remplazar la autoridad por el círculo hermenéutico, la interpretación ya no está controlada por ninguna tercera dimensión incluyente que agrupe al texto con su exégesis, y de este modo debe adquirir un carácter autorreflexivo. Más aún, el punto ciego indica una intraducibilidad residual producto de la interpretación misma, lo que implica que la intraducibilidad está destinada a variar según lo que se interprete. Por último, el punto ciego proporciona un incentivo para la autovigilancia continua, pues la interpretación debe tanto producir como cambiar sus propios marcos. Esta necesidad se debe en gran medida a que la interpretación no es sólo una traducción de lo que está dado, sino también una traducción de uno mismo en lo que se trata de comprender.

Hay una cuestión final que Schleiermacher nos permite ver. El registro de los modos duales, métodos duales y la dualidad partes/todo es una reunión de puntos de vista encaminada hábilmente a ejercer presión en el "discurso ajeno o extraño" con el propósito de llegar a la comprensión. La función que ejerce el registro es de nuevo de naturaleza dual: por un lado, es una forma estructurada de percepción que penetra el texto; por el otro, ofrece parámetros para traducir el texto en comprensión. Como medio para efectuar esta operación, el registro no es idéntico al texto ni a la comprensión. En cambio, al invadir el texto mediante sus puntos de vista, reacomoda al texto de manera tal que surja la comprensión. En el mejor de

los casos, el registro opera como mediador, en el que su percepción guiada traduce el texto a términos de referencia que permitan que surja la comprensión. Lo que sea que surja gracias a una intervención de algo en otra cosa nunca se determina de manera definitiva, en tanto excede la referencialidad; por tanto, la comprensión se consigue sólo de manera aproximada.

JOHANN GUSTAV DROYSEN: LOS CÍRCULOS CONCÉNTRICOS

La pretensión básica de la hermenéutica es llegar a la comprensión; sin embargo, la naturaleza de esta comprensión y los procedimientos que rigen su producción varían en relación con lo que se comprende. Schleiermacher se propuso llegar a la comprensión de lo que denominó el "discurso ajeno o extraño" de un autor, cuyo objetivo final sería entender al "autor mejor de lo que él se entendía a sí mismo". Este enfoque tiene una orientación básicamente textual, y esto es cierto sin importar si la expresión es hablada o escrita. Pero ¿qué sucede cuando lo que se va a comprender no es un texto que produjo un autor para la comprensión de su receptor? Esta pregunta se le planteó a Johann Gustav Droysen (1808-1884) unos 40 años después de Schleiermacher, cuando trataba de llegar a una comprensión de la historia, que para él ya no era un texto escrito por un autor, sino sólo "restos desteñidos y destellos apagados"

de un pasado.[19] Los datos de esta clase "no son cosas pasadas, pues éstas desaparecieron, sino cosas que aún están presentes aquí y ahora, sean recopilaciones de lo que se hizo o remanentes de cosas que existieron y de acontecimientos que sucedieron" (p. 11). Este pasado fragmentado se extiende hasta el presente y es comprensible no como un pasado, sino sólo como "restos", "fuentes" y "monumentos" (p. 18). Sea cual sea el carácter específico de este "material histórico", ciertamente no es un texto, e incluso cuando se trate de textos, las más de las veces no son más que rastros. El material histórico en sí —disperso hasta el presente— consiste en diferentes categorías. Los remanentes pueden ser sólo hechos o rastros aislados cuyo origen se perdió y, por ende, en el mejor de los casos, son fragmentos contingentes de un pasado. En contraste, las fuentes reflejan "acon-

[19] Johann Gustav Droysen, *Outline of the Principles of History (Grundriss der Historik),* trad. E. Benjamin Andrews, Nueva York, Howard Fertig, 1967, p. 11. Dentro del texto se dan las referencias, entre paréntesis, de todas las demás citas. Droysen mismo preparó este resumen de lo que se ha dado en llamar *Historik,* que fue un seminario sobre la "Enciclopedia y metodología de la historia", que elaboró, como él señala, "de vez en cuando, a partir de 1857". Las peticiones de sus estudiantes, señala en el "Prefacio del autor", "me motivaron a redactar la estructura en el mismo orden para dar a mis oyentes una base para mi amplificación oral". Y como esta "estructura" en apariencia respondía en gran medida a numerosas "peticiones, algunas de ellas del extranjero", decidió "ofrecerlo al público" (p. IX). Se tradujo al inglés por primera vez en 1893 y se reimprimió en 1967. [Edición en español: *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia,* Barcelona, Alfa, 1983.]

tecimientos pasados como ya los asimiló la comprensión humana" (p. 19), y en consecuencia tienen un sesgo sea por opiniones subjetivas o por exigencias pragmáticas.

> La asimilación obviamente variará de acuerdo con la intención de favorecer el propio recuerdo del autor, o a otras personas, a una persona, o a unas cuantas, o a todas, a los contemporáneos o la posteridad, o la educación, el entretenimiento, o propósitos comerciales [p. 20].

Esta variedad de posibilidades destaca la naturaleza de las fuentes en la medida en que *traducen* los hechos históricos en concepciones diversificadas. Droysen se vale de este mismo término en su seminario y afirma que las fuentes traducen los acontecimientos externos en una forma de memoria.[20] Colocar los hechos dentro de un marco discernible es una táctica deliberada en los monumentos, que traducen una serie completa de hechos, sea de manera simbólica o artística, en modos de percepción, y de este modo canaliza su recuerdo para la posteridad. Los monumentos mismos presentan ya una comprensión de la manera en que se han de concebir los hechos históricos, por lo que casi todo el material histórico está elaborado de manera manifiesta. El historiador, por tanto, se enfrenta no sólo a los fragmen-

[20] Véase Johann Gustav Droysen, "Textausgabe", en *Historik*, Peter Leyh (ed.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1977, p. 79.

tos contingentes de un pasado, sino, asimismo, en gran medida, a un pasado que ya fue mediado en el curso de su existencia.

Esta situación plantea un desafío muy distinto para la comprensión de aquel que enfrentó Schleiermacher. Un texto que se va a comprender tiene al menos cierta coherencia, mientras que el material histórico es nada más que un revoltijo de datos inconexos. "Siempre, o casi siempre, tenemos ante nosotros sólo indicaciones aisladas de los hechos como fueron en su origen; sólo opiniones individuales de lo que existió u ocurrió. Todo material histórico tiene huecos" (p. 25). Si incluso los hechos mismos tienen huecos, éstos van a multiplicarse debido a la inconexión del material histórico a través del cual el pasado se extiende hasta el presente.[21] Los huecos de esta clase se deben a una falta de documentación, así como a las fallas y distorsiones que ocurrieron durante su transferencia en el periodo. Esta mezcla de hechos con huecos, textos dispersos y codificaciones crípticas se presenta en sí como el tema, que requiere un método elaborado de interpretación para que se comprenda. Por tanto, sostiene Droysen, "el punto de partida en la investigación es el interrogatorio histórico. La invención nos da

[21] J. G. Droysen, *Historik*, p. 51, aborda esta cuestión más tarde, cuando afirma: "Y con el descubrimiento de los huecos inconmensurables en nuestro conocimiento histórico, que la investigación aún no ha llenado y quizá nunca lo haga, la investigación divisa ampliaciones aún mayores hacia las áreas con las que tiene que ver, y anticipa que algún día los llenará con vida".

la posesión de los materiales para el trabajo histórico. Es el arte del minero, el de hallar y sacar a la luz 'la obra bajo tierra'" (p. 18). Pero, ¿cómo se ahonda en las profundidades de este material y cuál es la invención que guía el interrogatorio? Escribe Droysen: "El interrogatorio histórico da por resultado nuestra determinación de cuáles son los Restos, Monumentos y Fuentes que forman parte de la 'respuesta'" (p. 21). Esto significa nada menos que los restos del pasado son indicadores de una respuesta a un problema, por lo que nos permitirán reconstruir la situación a la que "respondieron". Ésta es la "pregunta y respuesta lógicas" de Collingwood *avant la lettre.*[22] Los hechos históricos tienen que leerse como respuestas a preguntas que se plantearon en un momento particular, y el "interrogatorio" de estas respuestas antiguas requiere el "arte del minero" que defiende Droysen.

Una razón básica para esta heurística, que lleva al historiador a las oscuras profundidades del pasado, es la idea de que ni los inicios ni los finales de la historia son comprensibles.

> La crítica no busca los inicios, ni la interpretación los requiere. En el mundo moral nada carece de antecedentes medios. No obstante, la investigación histórica no se propone explicar, en el sentido de derivar

[22] Véase R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, Clarendon, 1939. [Edición en español: *Autobiografía de...*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.]

> como meros efectos y avances, a partir de la interpretación, ni derivar fenómenos a partir de leyes [p. 26].
>
> Para la mirada finita, el principio y el final están velados, pero la investigación puede detectar la dirección de la corriente. Condenada al estrecho límite del aquí y ahora, no obstante divisa tenuemente el lugar de donde proviene y aquel a donde va [pp. 48 y ss.].

Tanto el principio como un supuesto final de la historia son, en el mejor de los casos, espacios en blanco, en especial en tanto no pueden interrogarse, pues no son una "respuesta" a nada en el curso de la "dirección de la corriente". Más aún, explicar un principio implicaría ir más allá de él, debido a su dualidad inherente: por una parte, conlleva el lanzamiento de algo, que ahora se desenvuelve; por otra, presupone, como causa de tal lanzamiento, algo que está destinado a estar fuera del principio, igual que un supuesto fin último *[telos]* de la historia está fuera del acontecer real del proceso histórico. Siempre que se postulan principios y finales, la historia se convierte en un testimonio de nociones preconcebidas, que se supone van a revelarse a través de la historia pero que no pueden ser idénticas a ella. Además, comprender los hechos tendría menor importancia si la historia se considerase un proceso de desenvolver algo que existía antes de ella misma o una marcha hacia un objetivo que por definición estuviese fuera de sí mismo. En lugar de ir más allá de la historia, Droysen propuso alcanzar las cotas más bajas del material histórico. El "arte del minero"

implícitamente se yuxtapone a un trascendentalismo hegeliano. De acuerdo con esta arremetida antihegeliana de *Principles of History*, de Droysen —aunque no insensible ante el logro de Hegel—,[23] el interrogatorio del material histórico sólo puede aplicarse desde el interior de la historia. Ésta es la razón por la que Droysen tuvo que recurrir a la hermenéutica para explorar los restos del pasado, en tanto los procedimientos hermenéuticos operan fuera del material mismo que ha de comprenderse.[24] Schleiermacher remplazó la autoridad con su propia perspectiva hermenéutica, mientras Droysen remplazó todos los puntos de vista trascendentales del material histórico con un procedimiento hermenéutico cada vez más complejo. Esto fue necesario precisamente porque ya no había ninguna referencia predominante que guiase la interpretación y porque la operación de este método debía vigilarse y controlarse con una autorreflexión continua en aras de lograr su intento operativo.

Esta complejidad aumentada es de lo más esencial porque la historia no tiene una existencia identificable, dada, sino que debe constituirse[25] al "sacar a la luz" las relaciones ocultas de los "restos", las "fuentes" y los "monumentos", a través

[23] Véase Droysen, *Historik*, p. 257.

[24] Se habla del lugar de Droysen en la revelación de la historia durante el siglo XIX en Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, pp. 118, 137 y ss., y 145 y 151.

[25] Véase también Peter Leyh, "Vorwort des Herausgebers", en Droysen, *Historik*, p. XII; y en Droysen, *Outline of the Principles of History*, p. 95.

de los cuales un pasado se proyecta hacia el presente. La tarea de la interpretación de este modo tiene dos caras: debe constituir su tema y debe suministrar la comprensión de lo que se constituyó. Lo que tal vez no era obvio en la concepción de Schleiermacher surge ahora por entero al campo abierto: la dualidad inherente de la interpretación. En el caso de Schleiermacher, el texto que se va a entender era uno determinado, si bien los modos y métodos a los que recurrió para comprender el significado del autor constituían el tema mismo de que se ocupaba. En el caso de Droysen, el tema —la historia— no puede determinarse antes que la interpretación, aunque ésta se proponga entender lo que salió a la luz. Droysen parece estar consciente de esta diferencia cuando escribe:

> Es cierto que, por regla, estos documentos oficiales, como aquellas narraciones, no ponen ante nosotros una idea ya formada del caso, una panorámica histórica preliminar de lo que acaba de suceder. Son remanentes de lo que sucedió; son porciones de la transacción y del curso que siguió, que aún yace directamente ante nuestros ojos. Y si se me permite una expresión tan considerable a una aplicación, es como una "transacción" —en el amplio laberinto del presente, que está condicionada y que condiciona de mil formas— por la que aquellos acontecimientos llegaron a atravesar y que después, de manera sucesiva, asimilamos como Historia. De este modo, los vemos de una manera muy distinta de aquella en la que

> ocurrieron y de aquella que tuvieron en los deseos y obras de quienes participaron en ellos. Así, no es una paradoja preguntar cómo la Historia *(Geschichte)* proviene de transacciones *(Geschäften)* y qué es lo que se ganó o perdió, por decirlo así, con esta transferencia en otro medio[26] [pp. 113 y ss.].

Ésta es una declaración importante en varios aspectos. Antes que nada, la interpretación de transacciones históricas "crea" la historia al verter los acontecimientos pasados a un "medio" diferente. Sin embargo, la historia tampoco es una invención pura de la interpretación, aunque provenga de la traducción de los restos que aún están "ante nuestros ojos" a un registro que ya no pertenece a las situaciones dentro de las cuales tuvieron lugar aquellas transacciones observables. Por tanto, la historia es una comprensión contemporánea de transacciones pasadas que no tuvieron a la comprensión como ingrediente cuando sucedieron, y esto la convierte en un concepto que tiene el propósito de comprender los fragmentos del pasado que llegaron hasta el presente.

¿Qué revela esto de la interpretación? Sobre todo, que está marcada por una dualidad inevitable. El tema por interpretar siempre está moldeado por la aproximación a la que se recurre, e incluso

[26] Véase también Klaus E. Müller y Jörn Rüsen, "Einleitung", en *Historische Sinnbildung: Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien,* Rowohlts Enzyklopädie, Klaus E. Müller y Jörn Rüsen (eds.), Reinbeck, Rowohlt, 1997, p. 11.

la aproximación no es tan sólo una sobreimposición, sino un registro al cual se traduce el tema sesgado. Este moldeado indica un acto de entendimiento, mientras que la traducción está destinada a facilitar una asimilación de lo que se entendió. Esta operación dual es indispensable en la medida en que no hay un marco de referencia dado para evaluar el tema antes de la interpretación. Sin embargo, la elaboración del tema señala una diferencia entre lo que se va a interpretar y el registro al cual se vierte. Lo que parece paradójico —a saber: que el registro moldea al mismo tiempo el tema y aun así se considera algo independiente de él— se debe al espacio liminal que abre la interpretación misma.

Esta dualidad básica es el sello distintivo de toda interpretación, que se va a complicar más cuando el tema por interpretar deba constituirse por la interpretación misma. Droysen estaba consciente de que en este caso algo podría perderse y algo podría añadirse, en especial porque este concepto de historia debe a su vez estar codificado dualmente. Por una parte, está el "arte del minero" para descubrir los contenidos de los remanentes del pasado, y, por la otra, tal revelación está vinculada de manera íntima con el presente, que proporciona el ángulo para la evaluación. La historia, por tanto, no es una jerarquización de hechos en un orden progresivo cuanto una refracción de sucesos pasados en el espejo del presente. Este reflejo no es la causa de los hechos pasados en sí ni de ninguno del presente, y si tal

interdependencia mutua se denomina historia, ésta es una forma de mediación que se constituye con el propósito de comprender. Así, la historia no ha de identificarse con hechos contingentes que están dados, ni es una invención pura. En cambio, resulta un concepto que permite una mediación dual: entre los hechos dados, y entre pasado y presente. El concepto de historia como mediación entre pasado y presente de forma inevitable conlleva un movimiento circular, porque pasado y presente no están inmersos en una tercera dimensión incluyente que regule su interacción.

Al respecto, Droysen adoptó la circularidad hermenéutica para su empresa. El círculo encamina los hechos históricos hacia un todo del cual son remanentes, mientras que el todo a su vez supone una tangibilidad mediante la cual los hechos revelan algo de él. En las propias palabras de Droysen: "El individuo se entiende en lo total, y lo total, de lo individual [...] El proceso de comprensión es tan verdaderamente sintético como analítico, tan verdaderamente inductivo como deductivo" (p. 14). Sin embargo, esta circularidad entre partes y todo —como la desarrolló Schleiermacher— sirve sólo como base para estructurar otro círculo —más importante para Droysen— entre pasado y presente, y como cuya consecuencia se desarrollan círculos concéntricos. Esta duplicación de la circularidad señala la creciente complejidad de la interpretación, causada por el hecho de que tiene que constituir su propio tema. Este procedimiento adquiere un carácter de lo más obvio mediante

el método de interpretación que diseñó Droysen y que consideraba necesario para la mediación entre pasado y presente. Su método resultó un registro diversificado en el cual se vierte el material histórico con el propósito de concebir la historia.

Droysen desarrolla cuatro puntos de vista metodológicos, que califica de "la doctrina del método", a saber: "interpretación pragmática", "interpretación de condiciones", "interpretación psicológica" e "interpretación de ideas".

> La interpretación "pragmática" ocupa el cuerpo de los hechos que se critican de acuerdo con el nexo causal que une de forma natural los acontecimientos originales cuando suceden, para reconstruir este curso de los acontecimientos como fue en realidad alguna vez. Por "cuerpo de hechos que se critican" se entiende los restos y opiniones del curso de acontecimientos alguna vez real que se han verificado y ordenado en el ejercicio de la crítica [p. 27].

La interpretación pragmática está destinada a inferir a partir del material histórico y tratar de averiguar lo que debió ser el problema que se va a rastrear en el material. Es necesaria una gran cantidad de hechos con el fin de hacer inferencias confiables, y se procesan por medio de comparaciones y analogías, "*v. gr.*, una comparación entre la cantidad conocida y la 'x' en cuestión" (p. 27). Éste es un eco débil del método de Schleiermacher de comparación/adivinación. Sin embargo, las inferencias surgen de una circularidad —y son

controladas por ella— entre las comparaciones y la "x" que se va a determinar. Por tanto, el enfoque "pragmático" tiene que llenar los huecos en los hechos incompletos al establecer conexiones, y de este modo sentar las bases para constituir la historia.

> La "interpretación de condiciones" procede con base en la certeza de que debemos pensar en las condiciones que posibilitaron una y otra vez el hecho original, como parte del hecho mismo, y por ende como ciertas para entrar, si bien de forma fragmentaria, en todas las opiniones y remanentes del hecho [pp. 27 y ss.].

El tiempo y el espacio ofrecen los parámetros de acuerdo con los cuales se elaboran los hechos, y este condicionamiento es producto de diversos agentes humanos que a su vez actuaron movidos por lo que provocaron. La confiabilidad de una interpretación de este tipo aumenta en función de la cantidad y variedad de condicionamientos que se rastreen.[27] Así, los hechos históricos tienen que explorarse por medio de dos círculos interrelacionados: uno entre tiempo y espacio, y el otro entre acciones humanas sujetas a lo que provocaron. Puesto que estos dos círculos se inscriben uno dentro de otro, tenemos una concentración más, indicativa de las abundantes diferencias entre las características de los hechos históricos que

[27] Véase Droysen, *Historik*, p. 186.

han de interrelacionarse. De este modo, las "condiciones" ofrecen una elaboración de la historia.

> La "interpretación psicológica" busca en el hecho dado los actos voluntarios que lo produjeron. Esta interpretación puede tomar conciencia del sujeto que ejerció su voluntad y de la energía de su voluntad en tanto esto influyó en el curso de los acontecimientos que se investigan, y de su fuerza intelectual en tanto ésta determinó su voluntad [pp. 28 y ss.].

A pesar de que la voluntad se consideró, a lo largo del siglo XIX, algo completo y un fin en sí misma, Droysen la concibió menos en términos de una sustancia que de algo por explorar mediante su manifestación en el curso de los acontecimientos. Pero ¿por qué la voluntad se convierte en objeto de investigación? Esto se debe a la idea de que la naturaleza de los seres humanos es impenetrable y, por ende, cerrada para el conocimiento y la cognición. Si los seres humanos son incomprensibles, una especificación contextual de sus diversas manifestaciones es la única manera de aprender algo de lo que Droysen llamó el "círculo propio" impermeable (p. 29) por el que se distinguen los seres humanos. Desde esta perspectiva, los hechos históricos adquieren un aspecto dual: están condicionados por la voluntad humana, y son también ventanas que permiten ver el "círculo propio" más íntimo del ser humano. Ahora no son ya los huecos de los hechos incompletos los que hay que rellenar con la circu-

laridad sometida por la interpretación pragmática, sino otra "x", que está permeada por la doble lateralidad de los hechos históricos como productos y también como aclaraciones de la volición humana. Al respecto, los hechos históricos mismos parecen tener una estructura circular. Así, el enfoque "psicológico" nos permite reflexionar sobre los agentes humanos que se revelan mediante la historia que produjeron.

Por último,

> La "interpretación de ideas" llena el vacío que deja la interpretación psicológica. El individuo construye un mundo para sí en la medida en que forma parte de las fuerzas morales. Y mientras construya de manera más diligente y eficaz, en el lugar que ocupa y en el breve espacio de su vida, más impulsa esas asociaciones en las que vivió y que vivieron en él; y más habrá servido por su parte a las fuerzas morales que le sobreviven. Sin ellas, los hombres no son hombres, sino que se desarrollan, crecen y se elevan sólo en la obra unida de los hombres, de los pueblos, de los tiempos, sólo en la historia progresiva cuyo desarrollo y crecimiento es su revelación [p. 30].

Las "ideas" abarcan el mundo moral en el que participan los seres humanos, y surgen de la manera en la que éstos resuelven los conflictos en sus vidas al interactuar con sus semejantes. Por tanto, las ideas no están dadas, sino que se generan merced a "la obra unida de los hombres", quienes revelan el mundo moral al exceder de continuo

las limitaciones del aquí y ahora, como especificó Droysen en su seminario ampliado.[28] De este modo, una "interpretación de ideas" permite que la historia se conciba como una revelación incesante de la formación del carácter.

Estas cuatro aproximaciones para procesar el material histórico se interrelacionan de manera estrecha, pues de forma sucesiva cada método llena el vacío que dejó abierto el anterior. Esta interdependencia es necesaria, porque cada uno de los métodos interpretativos ofrece sólo una interpretación parcial de lo que aún es discernible del pasado y, por ende, tienen que conectarse entre sí, en tanto que "destacar cualquiera de ellos como esencialmente determinante de validez por sí mismo es el origen de muchos errores teóricos y prácticos" (p. 27). La concatenación de estos cuatro tipos de interpretación, que Droysen califica de "formas artificiales",[29] da por resultado una red mediante la cual los tipos contrastan entre sí. Siempre que un tipo se convierte en el foco de atención, es para que se le perciba contra el telón de fondo de otro, que a su vez puede convertirse en el foco de nuevo. Así, la interacción entre los cuatro tipos se regula con lo que a partir de entonces en fenomenología se denomina el intercambio entre "tema y horizonte".[30] Una vez más,

[28] Véase Droysen, *Historik*, p. 212.

[29] *Ibid.*, p. 164.

[30] Véase Alfred Schütz, *Das Problem der Relevanz*, trad. A. von Baeyer, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1971, pp. 30 y ss., y 36 y ss.

tal desplazamiento recíproco de ser el foco de atención y el telón de fondo tiene una naturaleza circular, en especial porque un interrogatorio exhaustivo del material histórico requiere una multiplicación de todos los intercambios circulares imaginables. Si también se toma en cuenta que los cuatro tipos en sí mismos se conciben como circulares, el circuito los pliega uno dentro de otro, y de este modo afina el proceso de constituir la historia.

Cada tipo de interpretación hace su propia contribución específica a este proceso: la interpretación pragmática genera la coherencia de los hechos, la interpretación de las condiciones señala diferencias entre ellos, la interpretación psicológica los elabora y la interpretación de las ideas los hace interactuar. Si la circularidad, operativa en las cuatro "formas artificiales", inviste de significación a los hechos dados, la red de estas "formas" interdependientes genera historia. De este modo, la historia resulta un fenómeno emergente producto de los mecanismos de la red, que no es nada más que un registro al que se vierte el material histórico. Este registro multiforme puede leerse de dos maneras distintas: *a)* su diversificación indica que la interpretación se dirige a algo que no está en la naturaleza de algo dado, sino que debe desarrollarse fuera de lo que hay, y *b)* su creciente complejidad destaca que la interpretación es también un modo de producir algo. Esto convierte a la interpretación misma en una operación con dos vertientes. Ya no está confinada a la exé-

gesis, si bien cada uno de los cuatro tipos es sobre todo exegético en su esencia. La exégesis sólo se relaciona con lo que está dado, mientras que la red genera algo que no tiene un carácter basado en hechos reales. Quizá la interpretación siempre ha sido así, con esa distinción que le da su doble lateralidad de exégesis y generación, en especial en tanto todo movimiento exegético pone en circulación algo que no se relaciona con lo que se pregunta. Sin embargo, mientras la interpretación más busque desenterrar lo que está bajo tierra, mediante lo que Droysen llamó el "arte del minero", más predominio adquirirá el aspecto generativo de la interpretación, al cual el aspecto exegético permanece subordinado.

¿Por qué la historia surge de la interpretación? No tiene presencia por sí misma y por ende no es una entidad asequible, sino que sólo obtiene su presencia como una revelación continua, que el registro interpretativo convierte en el foco de atención como una autodiferenciación de la historia. Droysen escribe:

> Es una continuidad, en la que todo lo que precede se trasplanta a lo posterior, llenándolo y extendiéndolo como "una contribución a sí mismo", mientras éste se presenta como un resultado, logro y engrandecimiento de aquél. No es una continuidad de un círculo que regrese a sí mismo, de un periodo que se repita, sino la de una sucesión incesante, y esto de tal manera que, en todo lo nuevo, otra cosa nueva tiene su germen y la seguridad de que prosperará [...] En

esta sucesión sin descanso, en esta continuidad que se avanza a sí misma, la noción general del tiempo gana su discreto contenido, que designamos con la expresión "Historia" [pp. 98 y ss.].

Si bien la historia es una diferenciación que surge siempre de sí misma, está no obstante atada de manera íntima a los seres humanos, quienes echan a andar la "contribución" continua de la historia a sí misma. Gracias a esta conexión, la historia puede entenderse, pero no abarcarse. Sea lo que sea que los seres humanos sean capaces de hacer comprensible, la historia no obstante parece exceder la comprensión humana, porque surge más allá de su causa. ¿Es la historia más que un concepto mental producto de la interpretación? Como fenómeno emergente parece algo que en realidad existe. De no ser así, el surgimiento mismo tendría que concebirse en términos de la comprensión humana, y esto es exactamente lo que propone Droysen. Este movimiento hace de la historia, una vez más, al menos en forma metafórica, un texto[31] que ha de interpretarse, en consecuencia de lo cual se convierte en un objeto de exégesis. Así, Droysen sostiene:

> La Historia es la humanidad que adquiere conciencia respecto de sí misma. Las épocas de la Historia no son los periodos vitales de este "yo" de la Humanidad —empíricamente no sabemos si esta raza del "yo" envejece o renueva su juventud, sólo que no

[31] Véase Gadamer, *Truth and Method,* pp. 217 y ss.

> continúa siendo lo que fue o es—, sino etapas en el autoconocimiento del ego, su conocimiento del mundo y de Dios [p. 48].

Y Droysen concluye su interpretación del surgimiento al declarar en forma un tanto grandilocuente:

> La Historia es el conocimiento de la Humanidad de sí misma, de su certeza acerca de sí misma. No es "la luz y la verdad", sino la búsqueda consecuente, un sermón al respecto, una consagración para eso. Es como Juan Bautista, "no es esa Luz, sino que fue enviado para ser testigo de esa Luz" [p. 49].

Con esta aplicación, la circularidad inherente del procedimiento hermenéutico de Droysen se convierte en un círculo completo. La concepción de la historia como fenómeno emergente no se emprende de modo gratuito. El concepto mental, por tanto, comienza a funcionar sólo cuando se aplica a un propósito para el cual se elaboró. Si la historia surge como una revelación continua, se convierte en un espejo para los seres humanos, que se reflejan por medio de lo que causaron: así, la diferenciación incesante de la historia se transmuta en una proliferación de autocomprensión de la humanidad. La comprensión de la historia estaría incompleta si no se emplease para la autocomprensión humana, que a su vez es tan sólo la prolongación de un proceso como la historia misma que los humanos continúan generando.

Esta interconexión plantea un problema general respecto del procedimiento hermenéutico de la interpretación. El logro de la comprensión como el objetivo central de la hermenéutica conlleva una inscripción dual en la medida en que siempre es una comprensión *de* algo *para* algo. Esto justifica el hecho de que, cuando se consigue la comprensión, tiene que aplicarse, como lo demostró Droysen. La exégesis de la historia como texto sólo se justifica en términos de la manera en que se va a aplicar, y la aplicación a su vez depende tanto de lo que se comprendió como de lo que puede significar dicha comprensión. De este modo, la asociación de comprensión y aplicación resulta ser el sello distintivo de una interpretación con orientación hermenéutica. Hay varias razones para esta asociación. La primera es que la aplicación brinda un cierre al proceso de interpretación, en tanto destaca el propósito de la comprensión. Al respecto, la aplicación resulta lo pragmático de la interpretación, en tanto sólo una conclusión pragmática puede poner fin al carácter infinito inherente a la interpretación. Droysen establece esto de manera muy explícita: "La 'exposición analítica' toma el resultado total de la investigación, reúne todos sus rayos, como en un espejo cóncavo, y los devuelve hacia algún punto finito del interés presente, iluminándolo para 'dejarlo claro'" (p. 55).[32] En su seminario ampliado,

[32] Para este modo de presentación, véase también Eberhard Lämmert, "Dreimal Wallenstein: Differenzen der Sinngebung zwischen Historiographie und Roman", en *Historische*

trabaja sobre esta declaración al hacer hincapié en el propósito de su empresa interpretativa como uno "propedéutico político".[33]

Hay otra razón por la que la comprensión debe culminar en una aplicación de orientación pragmática, a saber: la impermeabilidad de los fundamentos de los que proviene la historia y a los que se dirige: "El fin más elevado, cuyas condiciones, sin estar condicionadas, están todas en movimiento, y las abarca todas, las explica todas, es decir, el fin supremo [...] es no ser descubierto por una investigación empírica"[34] (p. 47). Así, nos debemos confinar a lo que somos capaces de entender y tratar de aplicarlo a lo que "estamos condenados": "el estrecho límite del aquí y el ahora" (p. 49). Esta idea señala una pregunta ulterior, que analizaré más adelante en mi argumentación: ¿la interpretación se dispara por lo que se niega en la penetración? De ser así, sería una indicación de que no estamos preparados para reconciliarnos con lo que se haya sellado a partir del conocimiento y la experiencia.

Es pertinente una inspección general de la forma de circularidad de Droysen en vista de que la

Sinnbildung: Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien, Rowohlts Enzyklopädie, Klaus E. Müller y Jörn Rüsen (eds.), Reinbek, Rowohlt, 1997, p. 585.

[33] J. G. Droysen, *Historik,* pp. 278 y 280.

[34] Véase también Hans Robert Jauβ, *Literaturgeschichte als Provokation,* edición de Suhrkamp 418, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1970, pp. 219 y ss. [Edición en español: *La literatura como provocación,* Los Ángeles, California, University of California in Los Angeles, Latin American Center, 1976.]

hermenéutica moderna —en su origen, más un procedimiento técnico de interpretación— se ha convertido en una filosofía, de la cual Heidegger y Gadamer son los principales representantes. El método de interpretación de Droysen se distingue por una multiplicación de círculos. El círculo incluyente de Schleiermacher entre partes y todo entró en funciones y se extendió a uno que vincula pasado y presente, cuya mediación requiere diversos tipos de interpretación, y éstos a su vez tienen una estructura circular. Los círculos están destinados a remontar huecos, que son de una naturaleza diferente en la medida en que se da el hueco entre pasado y presente, igual que aquellos en el material histórico disponible. Sin embargo, el hueco entre el material histórico y el registro se abre con las "formas artificiales" mismas a las que, con el propósito de procesamiento, se traduce el material histórico. Más aún, como cada uno de los cuatro tipos también deja un vacío por llenar en el siguiente, aparece otra clase de vacío, cuya resolución da por resultado una red que inviste a cada tipo de una función adicional. Por tanto, el registro no es tan sólo un conjunto de condiciones al que se vierte el material histórico, sino una especie de maquinaria dinámica que refleja la multiplicidad de vacíos de diversa calificación que tienen que superarse con el propósito de comprender una historia emergente. Por último, la constitución de la historia mediante la comprensión requiere una aplicación de dicha comprensión, lo que de este modo genera otra circularidad en-

tre la diferenciación reveladora de la historia y el creciente conocimiento de la humanidad respecto de sí misma.

Los múltiples círculos se interrelacionan de manera estrecha, debido a los diversos tipos de huecos con que tienen que tratar. El mejor modo de describir esta interrelación es como círculos concéntricos,[35] que hace operativa la circularidad en su conjunto. Esta concentración permite un control recíproco, que es de lo más necesario en tanto no existe un marco de referencia incluyente para el franqueamiento del espacio entre las condiciones de la historia y los procedimientos revelados para su interpretación. Al mismo tiempo, los círculos concéntricos muestran que el espacio que se abre en todo acto de interpretación nunca

[35] Éste no es un término de Droysen, si bien caracteriza la estructura general de su metodología interpretativa. Vale la pena observar que Droysen tiene un vínculo distintivo con el término "círculo", que emplea para conceptualizar la función de la historia: "Y es cierto que el hecho de que los grandes movimientos de la Historia se completen en un pequeño círculo de formaciones habituales, el más grande en un círculo aún más pequeño, hace posible de manera valiosa aplicar la Historia en una forma didáctica" (*Outline,* p. 54). Esto es verdad también cuando identifica ciertas "formaciones habituales", como el Estado: "El Estado federal, la confederación de Estados, el sistema de Estados, el sistema mundial de Estados, éstos son círculos de onda aún más grandes de este movimiento" (p. 43). Incluso en el aspecto metodológico privilegia la idea del círculo: "Nuestra propia ciencia tendrá que buscar por sí misma el círculo de concepciones que pertenecen a él; ella sola, es decir, de manera empírica. Se permitirá este intento porque su método es el método de la comprensión" (p. 91). Se observa un amplio horizonte semántico en su empleo de este término favorecido, al que también recurre con frecuencia en *Historik.*

puede llenarse del todo, lo que sin embargo se traduce en un ajuste potencialmente infinito de procedimientos interpretativos. En última instancia, la concentración de círculos es una respuesta conceptual a la incomprensibilidad de los comienzos y finales de la historia, y representa de este modo un concepto complementario para toda postura trascendental que jerarquice el material histórico con un orden premeditado.

Y queda no obstante la pregunta: ¿es la circularidad tan sólo un modo operativo para el observador en el acto de interpretación, o es una estructura inherente de lo que se va a comprender? Droysen no proporciona una respuesta definitiva, si bien en ciertas partes de su argumentación parece inclinarse a suponer una circularidad en el tema mismo que se interpreta:

> Nuestra reproducción metodológica de los hechos debe permitir, mediante su calidad correcta, una noción que haga efectivo su carácter en tanto subyacente al curso de los acontecimientos, y el curso de los acontecimientos debe justificar esa noción. Dicha noción es para nosotros una verdad a la que corresponde una existencia, y esa existencia es una verdad que corresponde a una noción [p. 32].

Esta mutualidad que "subyace al curso de los acontecimientos" parece respaldar los círculos concéntricos que estructuran el intento operacional de interpretación por parte de Droysen. De ser así, el marco metodológico hallaría sus bases más fir-

mes en la naturaleza del tema en sí y eliminaría de este modo el espacio liminal que la interpretación misma nunca puede superar, porque ella lo causó.

Éste es el punto en el que la hermenéutica moderna se transforma de un método de interpretación a una filosofía. En contraste con la concepción decimonónica del círculo hermenéutico, Gadamer escribe:

> De acuerdo con esta teoría, el movimiento circular va hacia adelante y hacia atrás en el texto, y se detiene cuando el texto se entiende a la perfección [...] En contraste con este enfoque, Heidegger describe el círculo de una manera tal que la comprensión del texto permanece siempre determinada por el movimiento anticipatorio de una comprensión prevista [...] Así, el círculo no tiene una naturaleza formal. No es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interacción entre el movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete. La anticipación del significado que rige nuestra comprensión de un texto no es un acto de subjetividad, sino que procede de lo común que nos une a la tradición [...] Así, el círculo de la comprensión no es un círculo "metodológico", sino que describe un elemento de la estructura ontológica de la comprensión. El círculo, fundamental para toda comprensión, tiene una implicación hermenéutica más, que denomino la "concepción prevista" de la totalidad.[36]

[36] H. G. Gadamer, *Truth and Method*, pp. 293 y ss. Hay una evaluación crítica del concepto de Gadamer del círculo her-

Sin importar la forma en que nos inclinemos a evaluar tal concepción del círculo hermenéutico, cuando se hace cambiar a éste de una estructura formal que facilita la comprensión a una ontológica que subyace a la comprensión, parece haber vaciado el espacio liminal. Y al hacerlo, la hermenéutica está casi a punto de desarrollarse hasta convertirse en una filosofía, tomando en cuenta que llena de manera definitiva lo que separa la comprensión de lo que se va a comprender. Más aún, la aplicación de la comprensión como una "concepción prevista de la totalidad" revela que dicha aplicación siempre apoya a la comprensión —objetivo básico de la hermenéutica— con un significado distinto, en consecuencia de lo cual la aplicación se convierte en una semántica específica de la comprensión.

Paul Ricœur: las espirales transaccionales

Si la circularidad en la interpretación depende del tema por interpretar, el círculo hermenéutico está

menéutico en Karlheinz Stierle, "Für eine Erweiterung des hermeneutischen Zirkels", en Karlheinz Stierle, *Ästhetische Rationalität: Kuntswerk und Werkbegriff,* Munich, Fink, 1996, pp. 65-77, donde Stierle sostiene de manera convincente la importancia metodológica del círculo hermenéutico, que una filosofía de la hermenéutica tiende a soslayar. Hirsch incluso afirma que Gadamer, con su "nueva hermenéutica [...] ofrece remplazar la tradición de Schleiermacher, Humboldt, Droysen, Boeckh, Steinthal, Dilthey", en *Validity in Interpretation,* p. 247.

destinado a concebirse de otro modo cuando la preocupación ya no es algo dado, sino algo oculto que se va a traducir a la comprensión. Éste es el caso del psicoanálisis. Droysen había defendido ya el "arte del minero", pues sólo al escarbar en las oscuras profundidades del material histórico es posible recuperar su significación antigua. Sin embargo, como el material del pasado que aún está disponible en el presente no es una distorsión deliberada de lo que indica, la interpretación sólo puede confiar en hechos observables para detectar sus interrelaciones eclipsadas. Éste ya no es el caso cuando ha de sacarse a la luz algo oculto, que sólo se muestra bajo otra apariencia.

Paul Ricœur escribe: "En estricto sentido, no hay 'hechos' en el psicoanálisis, pues el analista no observa: interpreta".[37] Pero si no hay "hechos", surge la pregunta respecto de lo que en realidad se va a interpretar mediante "una interpretación, más comparable con la historia que con la psicología", cuya intervención, además, en un área "donde no se puede observar ni medir", se resiste a una completa "traducción al lenguaje observacional" (p. 357).

[37] Paul Ricœur, *Freud and Philosophy: An Essay in Interpretation,* trad. Denis Savage, New Haven, Yale University Press, 1970, p. 365. Las fuentes de todas las demás citas de este volumen se dan dentro del texto, entre paréntesis. No es mi intención ofrecer un informe crítico de la interpretación de Ricœur acerca de Freud, sino observar la estructura profunda de la propia interpretación de Ricœur, que se guía por lo que él llamó una filosofía de la reflexión.

La intervención como el sello distintivo de la interpretación psicoanalítica destaca una característica prominente de lo que ha sido siempre la interpretación, a saber: la elaboración de un tema dado. Cuanto más esquivo y menos coherente resulte el tema, más obvia será la esencia intervencionista de la interpretación. Sin embargo, la intervención indica que hay algo por investigar. El tema que se va a invadir con la interpretación psicoanalítica no es ya un autor por entender, y la historia ya no se va a constituir con el propósito de aplicar lo que se comprendió, si bien la interpretación psicoanalítica contiene ciertos aspectos de ambas cosas. Es sobre todo el sujeto humano lo que constituye ahora el centro de atención, sea un paciente por curar o sea un sujeto destinado a adquirir conciencia de sí con el fin de desarrollarse como tal. Descubrir algo oculto es el objetivo principal de esta interpretación intervencionista.

Hasta aquí he considerado el círculo hermenéutico sólo en términos de sus múltiples aplicaciones y las diversas formas que asume en relación con lo que se pretende lograr. Ahora, el análisis de Freud por parte de Ricœur lleva a nuevas áreas al círculo hermenéutico; por tanto, me centraré en su idea de la estructura de interpretación de Freud y no en la propia práctica interpretativa de Freud. Este enfoque tiene una legitimación doble. En primer lugar, en la versión original francesa, el título de Ricœur para su empresa es *De l'interpretation: Essai sur Freud,* que indica que intenta tematizar los mecanismos de los procedi-

mientos interpretativos que se practican en el psicoanálisis. Esta anatomía de la interpretación es más que sólo autovigilante; trata de alcanzar las cotas más bajas de una interpretación de corte hermenéutico. Sin embargo, esta empresa no es un intento de "interpretar la interpretación",[38] pues esto supondría una posición ventajosa trascendental que a su vez sería un vástago de un sistema de creencias o en sí mismo el resultado de una interpretación. Escudriñar la interpretación requiere una interpretación real cuyas operaciones se sujeten a la investigación.

En segundo lugar, Ricœur por tanto no se limita a una lectura de Freud; en cambio, ofrece una evaluación de la práctica interpretativa de Freud y, al hacerlo, "reubica" "la reconstitución arquitectónica de la obra [en un] discurso nuevo *[v. gr.]* el del filósofo".[39] De esta forma destaca diferencias y similitudes entre una hermenéutica psicoanalítica y una reflexiva que, cuando se acomodan para que contrasten entre sí, alivian la multilateralidad de su preocupación común, a saber: la in-

[38] Véase William Elford Rogers, *Interpreting Interpretation: Textual Hermeneutics as an Ascetic Discipline*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1994, donde el autor hace justamente eso, lo cual significa que tiene que retroceder en un sistema que ofrece una posición ventajosa para interpretar la interpretación. Por tanto, declara desde el mismo principio que es "el paso decisivo de este libro [...] interpretar la interpretación al pensar en los *signos* y, en particular, al pensar mediante la semiótica de Charles Sanders Peirce" (p. 9).

[39] Paul Ricœur, *The Conflict of Interpretation*, Don Ihde (ed.), Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1974, p. 160.

fraestructura del sujeto humano, de otra manera oculta.

¿Por qué está oculta esta infraestructura? Una respuesta preliminar sería: porque es tanto "infralingüística como supralingüística"[40] (p. 399) por naturaleza, lo que significa que se desplaza entre no llegar al nivel del lenguaje y trascenderlo. Sucede esto porque lo inconsciente está sellado para el lenguaje y lo consciente está más allá del carácter denotativo del lenguaje, en la medida en que el sujeto que reflexiona sobre sí mismo expresa su creciente conciencia sólo de manera figurativa mediante los tropos de la retórica.

> Sin embargo, la retórica, con sus metáforas, sus metonimias, sus sinécdoques, sus eufemismos, sus alusiones, sus antífrasis, sus lítotes, se ocupa no de los fenómenos del lenguaje, sino de los procedimientos de la subjetividad que se manifiestan en el discurso" [p. 400].

La interpretación, enfrentada en este nivel con la dualidad de la infraestructura del sujeto, no

[40] Ricœur tomó esta terminología de Émile Benveniste, a quien cita para dejar claro lo que implican estos términos: "El analista opera con lo que el sujeto le narra, visualiza al sujeto en los discursos que éste expresa, lo examina en su conducta de locución y de 'invención de historias', y mediante estos discursos se forma poco a poco para él otro discurso que debe hacer explícito: el de lo complejo enterrado en lo subconsciente. Por tanto, el analista tomará el discurso como un sustituto de otro 'lenguaje' que tiene sus propias normas, símbolos, sintaxis, y que se remite de regreso a las estructuras subyacentes del psiquismo". En *Freud and Philosophy,* p. 396.

puede tocar sólo por encima la división entre lo consciente y lo inconsciente del sujeto, sino que tiene que intervenir en esta relación intangible al traducirla a términos de comprensión. Conforme lo hace, la división debe inscribirse en los procedimientos interpretativos, en consecuencia de lo cual "interpretar es comprender un significado doble" (p. 8). El significado doble surge de la disimulación, en tanto que siempre hay un ocultamiento en la revelación: lo inconsciente se muestra bajo la apariencia de sus derivados, y lo consciente, en sus autoengaños inevitables. Todo lo que esté presente estará marcado por una ausencia: en los derivados, lo inconsciente está ausente, y en los engaños, lo está la autorreflexión de la conciencia. La tarea de la interpretación es de este modo de naturaleza dual: en primer lugar, es una lectura de un significado doble. "Con esto designo un efecto determinado del significado, de acuerdo con el cual una expresión, de dimensiones variables, al significar una cosa al mismo tiempo significa *otra* cosa sin dejar de significar la primera."[41] Así, se hace que lo ausente y lo presente se señalen entre sí de manera continua. En segundo lugar, dicha lectura está diseñada "para 'traducir' lo inconsciente a lo consciente" (p. 408), lo que tanto el psicoanálisis como la filosofía de la reflexión consideran una mediación necesaria para encauzar al sujeto humano por el camino hacia su ego. La estrategia interpretativa del sig-

[41] P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations,* p. 63.

nificado doble reconoce la división inherente de la infraestructura del sujeto y trata de aclarar por qué la revelación es también un ocultamiento. "La interpretación es la respuesta de la lucidez al ardid" (p. 159).

De este modo, la interpretación se convierte en un "movimiento del [significado] manifiesto al latente" (p. 91). Aunque destinado a plegar lo que se separó en el intercambio entre el ocultar y el revelar, este movimiento de atrás hacia adelante es al inicio circular. El significado doble nos permite traducir la disposición básica del sujeto al lenguaje, al apoderarnos de la división con el propósito de salvar la brecha entre lo inconsciente y lo consciente. Este registro a su vez transmuta la infraestructura en "algo parecido a un texto" (p. 401) que, como en una asamblea de representantes de lo que está oculto, requiere un desciframiento.

Surge ahora la pregunta de hasta qué grado esta orientación predominante del método de interpretación de Ricœur puede ponerse en práctica para sacar a la luz lo hasta entonces oculto. Una vez más, Ricœur parte de las concepciones básicas respecto del ego que comparten el psicoanálisis y la filosofía de la reflexión. Las emplea para demostrar la manera en que el registro interpretativo de significado doble saca al sujeto humano de su escondite.

> La verdad primera —*soy, pienso*— se conserva tan abstracta y vacía como inamovible; ha de "mediar-

> se" con las ideas, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan. Es en estos objetos, en el sentido más amplio de la palabra, que el ego debe perderse y hallarse a sí mismo [p. 43].

De aquí que "el planteamiento del yo no esté dado, que sea una tarea, que no sea *gegeben*, sino *aufgegeben*" (p. 45).

> Y el mismo término "yo" —*Selbst*— declara que esa autoidentidad continúa siendo llevada por esta autodiferencia, por esta otredad siempre recurrente que reside en la vida. Es la vida la que se convierte en el otro, en la cual, y mediante la cual, el yo se realiza sin cesar [p. 472].

Este proceso culmina por último en la bien conocida frase de Freud: "Donde estuvo el ello estará el ego" (p. 492). La adquisición de conciencia ofrece la guía amplia para la empresa del sujeto de realizarse a sí mismo. Sin embargo, debido a que la conciencia no está dada en lo inmediato, debe adquirirse, ante lo cual surge la pregunta: ¿cómo puede concebirse la conciencia a sí misma, en especial si no controla su propio origen? Lo hace al salir fuera de sí misma hacia lo que no es, para experimentar "que una conciencia dada 'tiene' un inconsciente; pero esta relación se hace evidente sólo en la enajenación de la conciencia que tiene ese inconsciente" (p. 438). Si "la enajenación de la conciencia es su camino" (p. 439) en el cual debe perderse ante los "objetos del mun-

do" para adquirir conciencia de sí misma, la conciencia ha de integrar a sí misma la otredad. Este escenario señala el punto de convergencia entre el psicoanálisis y la filosofía de la reflexión, que Ricœur destaca cuando afirma que "la tarea única de adquirir conciencia [...] define la finalidad del análisis" (p. 492). Esta finalidad tiene su paralelismo en el movimiento circular de la dialéctica de Hegel, mediante el cual la conciencia se desarrolla hacia la autoconciencia; ésta ha de adquirirse por el reconocimiento y finalmente la aceptación de los desplazamientos y derrotas que sufrió en su trayecto hacia sí misma.

> Primero es la enajenación, sólo al final la reafirmación; lo esencial ocurre entre ambas, a saber: el movimiento completo a través de la constelación de figuras: amo y esclavo, el exilio estoico del pensamiento, la indiferencia escéptica, la conciencia infeliz, el servicio de la mente dedicada, la observación de la naturaleza, el espíritu como luz, etcétera [p. 463].

En la comprensión psicoanalítica, el sujeto tiende a deformarse cuando se le congela en una forma definida, y de este modo se le atrae hacia sí mismo. Cuando esto sucede, el sujeto se identifica con algo que no puede ser, pues sólo puede identificarse consigo mismo, a saber: con su *archê* (origen primario) y su *telos*. El *archê* es tanto un principio como una indicación de lo que se desplazó en el intento de realizar el *telos* del sujeto. El *telos* es a su vez tanto una pretensión incons-

ciente incrustada en el *archê* como una inducción a continuar el esfuerzo. Si bien el *archê* y el *telos* se interrelacionan de manera estrecha, están ocultos a la mirada tanto del sujeto como del terapeuta. Más aún, hay una pausa en lo que se enfrenta, que Ricœur —al ofrecer un análisis de lo que sucede en la interpretación psicoanalítica— trata de vencer mediante lo que llamó un entretejido de "arqueología y teleología" (p. 460). Esta dualidad forma la suposición básica del registro interpretativo diseñado para traducir a un lenguaje observacional la manera en que el sujeto ha de convertirse en su propio yo.

Vale la pena observar que los dos focos de atención mismos que plantea Ricœur están marcados por una dualidad: el *archê* es tanto un origen como un receptor del desplazamiento, y el *telos* es tanto una lucha inconsciente como un regreso a los orígenes; debido a esta dualidad, los dos polos del sujeto se envuelven entre sí, y este envolvimiento repercute en los procedimientos interpretativos. Igual que hay un *archê* oculto en el *telos*, y viceversa, la asociación de la arqueología y la teleología avanza no a lo largo de una trayectoria lineal, sino en una circular, en un movimiento de atrás hacia adelante, con el fin de sacar el *telos* oculto en el *archê*, y el *archê* oculto en el *telos*. Esta asociación distingue el proyecto de Ricœur tanto del psicoanálisis freudiano como de la fenomenología hegeliana.

Sostiene Ricœur:

> Me parece que el concepto de arqueología del sujeto aún es muy abstracto en tanto que no se ha establecido en una relación de oposición dialéctica al concepto complementario de la teleología [...] Lo que deseo demostrar, pues, es que el freudianismo es una arqueología explícita y tematizada, y se relaciona, mediante la naturaleza dialéctica de sus conceptos, con una teleología implícita y no tematizada [pp. 459-461].[42]

En el caso de Hegel, afirma Ricœur, sucede lo opuesto. Así, Ricœur marca el punto de partida de su propia estrategia de interpretación:

> Mientras que Hegel vincula una teleología de la mente o el espíritu explícita con una arqueología de vida y deseo implícita, Freud vincula una arqueología tematizada de lo inconsciente con una teleología no tematizada del proceso de adquisición de conciencia. No confundo a Hegel con Freud, pero espero encontrar en Freud una imagen invertida de Hegel, para discernir, con ayuda de este esquema, ciertas características dialécticas que, si bien es obvio que son operativas en la práctica analítica, no han hallado en una teoría una elaboración sistemática completa [pp. 416 y ss.].

[42] Ulla Haselstein expuso con lucidez la dimensión arqueológica de la hermenéutica de Freud en *Entzifferndr Hermeneutik: Zum Begriff der Lektüre in der psychoanalytischen Theorie des Unbewußten,* Theorie und Geschichte del Literatur und der Schönen Künste, 84, Munich, Fink, 1991, pp. 22-55.

Aunque el freudianismo es, de acuerdo con Ricœur, "una revelación de lo arcaico, una manifestación de lo siempre anterior" (p. 440), "el concepto de una arqueología [...] no es uno de los conceptos de Freud" (p. 419), sino que lo introduce la filosofía de la reflexión como un medio para excavar en la teleología oculta del sujeto. Ricœur continúa con la pregunta: "¿pero de qué sujeto? ¿Cuál debe ser el sujeto de la reflexión si va a ser de la misma forma el sujeto del psicoanálisis?" (p. 420). Freud buscaba lo siempre anterior, dejando sin tematizar la teleología, y la fenomenología daba "prioridad a lo intencional respecto de lo reflectivo" (p. 380), dejando sin tematizar la "inconsciencia" de la intencionalidad, que se puede identificar en "lo implícito, hecho con intención" de todo acto intencional (p. 378). Ahora es obvio lo que Ricœur quería decir originalmente cuando afirmaba que su empresa era envolver el psicoanálisis freudiano en el discurso filosófico, lo que reitera antes de detallar el registro interpretativo que propone: "No debe olvidarse que nuestra empresa es estrictamente filosófica, y de ninguna manera se une al psicoanalista como tal" (p. 419).

¿Cuál es el registro de que habla Ricœur para una interpretación del sujeto y cómo lo concibe?

> Una arqueología aún es abstracta en tanto no se integra por medio de una "oposición complementaria" con la *teleología*, con una síntesis progresiva de figuras o categorías, donde el significado de cada una se

aclare con el significado de otras figuras o categorías [...] Es en este nivel que salta a la vista la posibilidad de interrelacionar dos hermenéuticas opuestas; la regresión y la progresión de ahora en adelante se entienden como dos direcciones posibles de interpretación, opuestas pero complementarias. Este nivel de pensamiento es lo bastante importante para dar su nombre al tercer libro [una de las divisiones de *De l'Interpretation,* de Ricœur]: "Dialectic" [...] El argumento que se presenta en este nivel es de hecho central, pero es sólo una transición; la función de una dialéctica entre regresión y progresión, entre arqueología y teleología, es señalar el camino desde una reflexión que comprenda su arqueología hasta una comprensión simbólica que entienda la unidad indivisible de su arqueología y su teleología en el origen mismo del discurso [pp. 342 y 22].

Hay en esta declaración dos niveles distintos, si bien relacionados de manera estrecha, que deben separarse con el propósito de analizar el modo de interpretación de Ricœur. Está el sujeto que es el foco de atención, y la técnica de acuerdo con la cual se comprende el camino del sujeto hacia sí mismo. El sujeto "nunca es el sujeto que se supone: pero si el sujeto va a alcanzar su ser verdadero, no basta para ello descubrir lo inadecuado de su conciencia, ni siquiera descubrir el poder de deseo que se plantea en la existencia" (p. 459). En cambio, ha de adquirir conciencia de lo que está oculto a la mirada, a saber: de su *archê* y su *telos.* Esta situación crea un problema para la interpreta-

ción en la medida en que el *telos* tiene que partir de componentes ocultos. Lo que se va a interpretar no está dado de manera evidente ni se va a constituir; está allí, aunque eclipsado, y por ende no necesita constitución alguna.

Sin embargo, si se logra descubrir lo que yace oculto, sólo se marcará el punto de partida para la interpretación. Esto quizá justifique la extraña terminología que Ricœur emplea en esta coyuntura, cuando llama a su *modus operandi* "dialéctico", "de completitud", "regresión y progresión", que, si bien son movimientos opuestos, no obstante se consideran "complementarios". Más aún, hay "transiciones" continuas entre lo que avanza en "direcciones" diferentes, y aun así "la arqueología y la teleología" parecen eliminar pero conservar como elemento parcial lo que se opone en una "unidad indivisible". Ricœur no abunda en las connotaciones de estos términos, pero demuestra, mediante su interpretación misma, cómo han de concebirse.

Comienza por delinear lo que podría llamarse una anatomía del deseo. Al principio de su libro reproduce la versión freudiana del deseo: "Conforme un hombre desea, yo avanzo de incógnito: *larvatus prodeo*" (p. 7). Al concentrarse en el deseo desde el punto de vista ventajoso de su propio discurso, Ricœur escribe: "El deseo se revela como deseo *humano* sólo cuando es un deseo para el deseo de otra conciencia [...] El deseo del yo se libera del deseo de los objetos al buscarse a sí mismo en el otro" (p. 466). Al respecto, Ricœur

piensa que sólo saca lo que ya está implícito en Freud, a saber: "el deseo es una situación intersubjetiva desde el mismo comienzo" (p. 477). La evaluación completa de Ricœur hacia Freud se guía por la idea de hacer explícito lo implícito, lo que lo lleva a "colocar la estructura de la conciencia hegeliana en el centro mismo del deseo freudiano"[43] (p. 481). Si, desde el principio, el deseo es siempre una situación intersubjetiva, desencadena un anhelo de identificación con lo que se desea. De aquí que la "identificación no sea algo que se añade desde fuera, sino que es más bien la dialéctica misma del deseo" (p. 481). En consecuencia, siempre hay un *telos* oculto en el deseo, que en gran medida es no temático y sólo puede deducirse a partir de aquello con lo que el sujeto trata de identificarse. Más aún, el deseo necesita un reconocimiento por parte de lo que espera tener o ser; siempre que se niegue este reconocimiento, se dará una enajenación, lo que convertirá el impulso progresivo del deseo en una regresión. Así, la regresión surge de un *telos* que no se cumplió, a partir de lo cual se infiere que no habría regresión de no existir una teleología oculta que estructurase al deseo. Esta situación permite dos conclusiones: *a)* el deseo conlleva la necesidad del sujeto humano de sobrepasarse a sí mismo, y *b)* el *archê* y el *telos* ocultos del sujeto pueden ex-

[43] Esto se aplica en igual medida a las topologías cambiantes del aparato físico que desarrolló Freud, que Ricœur percibe como una secuencia a través de la cual la topología subsecuente aclara lo que la anterior en apariencia implicaba.

trapolarse sólo del deseo humano. De este modo, el deseo alberga una inscripción doble: designa el estatus del ser humano como algo que debe excederse, y señala el hecho de que el sujeto humano desea convertirse en su propio otro, lo que prepara al ser humano entre lo que es en sus inicios y lo que desea ser en su camino a convertirse en su propio yo.

El deseo de ser el propio otro se manifiesta de dos maneras distintas: opera ya sea como una idealización en relación con lo que el sujeto que desea quiere ser, o como una sublimación siempre que se niegue dicha idealización. Convertirse en el otro idealizado revela un poco del *telos* oculto que está incrustado en el *archê* del sujeto y al mismo tiempo permite entrever al *archê* que contiene el programa de un *telos*. Así, la consecución de la conciencia se logra mediante una "interacción" continua entre *telos* y *archê*. La operación de dos vertientes de la arqueología y la teleología saca los componentes ocultos del sujeto a la luz, en tanto ni el *telos* ni el *archê* se presentan como lo que son, y cada uno sólo es determinable mediante la interpretación. La naturaleza de la interacción entre los componentes gradualmente comprensibles se deja como una pregunta abierta; si bien, por supuesto, cierto grado de circularidad estructura su engranaje. Sin embargo, esta circularidad como interacción entre las áreas ocultas del sujeto humano requiere una mayor calificación para hacer tangible la traducción recíproca de *archê* y *telos*, en especial porque debe

franquearse la pausa entre ambos. La traducción recíproca se desarrolla como una transposición desde algo transparente en el deseo hasta lo que permanece oculto, y, de igual manera, desde lo que se reveló de nuevo hasta lo oculto.

Pero esta interacción mutua necesita comprenderse, en especial porque su operación es producir la cura mediante el discurso, con la conversión del sujeto en su propio yo. Por esta razón, sostiene Ricœur, tenemos que interpretar los símbolos que producen el paciente y el sujeto humano, respectivamente, cuando se les lleva hacia sí mismos.[44] Afirma Ricœur: "Sabemos ahora que la clave para la solución yace en la dialéctica entre arqueología y teleología. Queda por descubrir la 'textura mezclada' *concreta* en la que vemos la arqueología y la teleología. Esta textura mezclada concreta es el *símbolo*" (p. 494). El símbolo es producto tanto del paciente como del sujeto humano en su trayecto hacia sí mismos. Los símbolos figuran como textos que el intérprete se entrega a leer, pero son textos con diferencias distintivas respecto de los textos que escribe un autor, como aquellos con que trabajó Schleiermacher, o respecto del material histórico con huecos a partir

[44] Ricœur destaca la importancia del símbolo para la clase de interpretación que propone: "El término *símbolo* tolera todas las expresiones de doble significado y es el punto central de la interpretación", *Freud*, p. 96. En otras palabras, la arqueología y la teleología tanto giran en torno a un momento inherente de intraducibilidad como están impulsadas por él, y este momento es constitutivo de doble significado.

del cual trabajó Droysen. El símbolo, de acuerdo con Ricœur, sintetiza

> dos funciones pensadas para oponerse entre sí, pero que los símbolos coordinan en una unidad concreta. De este modo, la ambigüedad del simbolismo no es una falta de univocidad, sino más bien la posibilidad de llevar y engendrar interpretaciones opuestas, cada una de las cuales es consistente en sí misma [p. 496].[45]

El símbolo mira en dos direcciones a la vez y abarca la regresión y la progresión, con lo que revela un pasado enterrado y un futuro pretendido. Produce una imbricación de pasado y futuro.[46] A pesar de que estas dos direcciones puedan dar lugar a interpretaciones intrínsecamente consistentes aunque opuestas, porque la esfera arcaica y la teleológica no son independientes, "el recuerdo abre el camino a la anticipación; el arcaísmo

[45] En un ensayo anterior, Ricœur sugiere que en esa situación se debe abandonar la posición, o, mejor dicho, el exilio del espectador remoto y desinteresado, con el fin de apropiarse en cada caso de un simbolismo individual. Se descubre entonces lo que puede llamarse el círculo de la hermenéutica, que el simple aficionado a los mitos siempre pierde de vista. En *The Conflict of Interpretations*, p. 298.

[46] En un libro posterior, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976, Ricœur extiende su concepto de símbolo, "que une dos dimensiones, incluso podría decirse dos universos, de discurso, uno lingüístico y otro de orden no lingüístico" (pp. 53 y ss.). Agrupa al "bios" y al "logos", y "atestigua la raigambre primordial del Discurso en la Vida" (p. 59). [Edición en español: *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 1995.]

abre el camino a la profecía" (p. 497). La dirección dual del símbolo lo convierte en una personificación de significado doble que, debido a su indivisibilidad, permite que lo arcaico se lea a través de lo teleológico, y viceversa.

En vista de esta interdependencia, la sublimación deviene un símbolo importante tanto para el psicoanálisis como para la filosofía de la reflexión. "En la medida en que en él coinciden la revelación y el incógnito, podríamos decir que la sublimación es la función simbólica en sí"[47] (p. 497). Debido a que la sublimación tiene un código doble, es un proceso para constituir lo sublime, y lo sublime es una fuerza arrolladora a la que el ser humano responde revelando el deseo de identificarse con ella, lo que de este modo muestra su cualidad más elevada. Sin embargo, la sublimación es de igual modo una subespecie de la supresión y la represión y, por ende, una indicación de desplazamiento. Una vez más, el modo operacional de este símbolo se desarrolla como revelación mediante el incógnito, pues muestra el *telos* del deseo en los atributos del ideal con que se identi-

[47] Ricœur considera unilateral la "teoría de sublimación" de Freud y, por ende, un "fracaso", pues sólo "la relación entre sublimación e identificación nos permite relacionar el enigma irresuelto de la sublimación con el origen de la conciencia en la dialéctica del deseo", *Freud,* p. 490. "Freud justifica muy bien la unidad funcional de los sueños y la creación artística, pero se le escapa la diferencia cualitativa, la diferencia de la 'intención' que hace que los instintos sean dialécticos; ésta es la razón por la que la cuestión de la sublimación permanece sin respuesta" (p. 521). Véase también Haselstein, *Entziffen de Hermeneutik,* p. 52.

fica el sujeto, y del mismo modo muestra desplazamientos en las distorsiones manifiestas. "Así, deberíamos decir que los símbolos llevan dos vectores. Por una parte, los símbolos repiten nuestra infancia en todos los sentidos, cronológicos y no cronológicos, de dicha infancia. Por la otra, exploran nuestra vida adulta" (p. 496).

Debido a que el símbolo figura como la personificación del intercambio entre revelar y ocultar, señala el punto de intersección entre *archê* y *telos*. Sin embargo, el símbolo colapsaría si alguna vez se eliminase el espacio entre los dos componentes psíquicos. En consecuencia, la oposición inherente del símbolo revela un movimiento circular mediante el cual se hace tangible la interconexión de *archê* y *telos*. Ricœur calificó de "dialéctico" el entrelazamiento de arqueología y teleología. Ciertamente no se trata de un movimiento dialéctico en el sentido común del término; el intercambio no se revela en función de una estructura tesis-antítesis-síntesis. En cambio, el método mismo propuesto procede al alimentar entre sí las direcciones oposicionales inherentes en el símbolo, pues sólo tal reciprocidad posibilita descubrir la esencia teleológica oculta en el *archê* y el pasado enterrado en la transparencia emergente del *telos*. Esta clase de intercambio no es de naturaleza dialéctica, y si Ricœur emplea este término, parecería señalar que el entrelazamiento entre arqueología y teleología no puede conceptualizarse ya de manera adecuada en términos del círculo hermenéutico.

Si aún existen rastros de circularidad discernibles en los medios que propone Ricœur para interpretar al sujeto humano, el conocido movimiento de atrás hacia adelante opera ahora en espirales transaccionales. Esto se debe a que lo que se va a verter en un otro nunca está por completo a la vista, sino tras la máscara de los símbolos, y las direcciones oposicionales inherentes en el símbolo no están negadas dialécticamente, sino plegadas entre sí, lo que de este modo pone en el centro de la atención lo que se desprendió del sujeto y se desplazó en su trayecto hacia la conciencia del yo. La interpretación de símbolos procede en espirales transaccionales, pues la espiral como modo operacional se hace necesaria cuando los puntos de partida del círculo hermenéutico ya no están dados, en el sentido en que lo están en un texto escrito o hablado, o en los hechos históricos. La transmutación del círculo hermenéutico en espirales transaccionales se debe a que ha de enfrentarse no sólo la diferencia entre *archê* y *telos,* sino también su ocultamiento mismo. Más aún, la operación en espiral está diseñada para recuperar lo que se perdió; al hacer que lo reprimido regrese, despeja bloqueos, lo que así deja al descubierto aquello por lo que el sujeto luchó cuando se perdió ante la otredad de la vida. Lo que ha de entreverse del *archê* oculto ha de alimentarse hacia un *telos* conjeturado, desde el cual se recibirá una retroalimentación. Por tanto, la cura mediante el discurso lleva tiempo, pues las espirales transaccionales tienen que traducir lo que dice el pacien-

te al recuerdo del paciente. Debe vencerse la resistencia de la memoria a revelar sus fijaciones con el fin de activar la autorreflexión del paciente,[48] como una forma de reanudar el trayecto hacia el yo del paciente. Algo parecido sucede con la filosofía de la reflexión, que interpreta al sujeto humano como la historia de la adquisición de conciencia de sí mismo: "Para el hombre, adquirir conciencia es alejarse de sus arcaísmos con la serie de figuras que lo instituyen y lo constituyen como hombre" (p. 544). Los arcaísmos tienen una naturaleza dual: pueden extrapolarse a partir de aquello con lo que el sujeto se identifica, y también de las enajenaciones manifiestas que ha padecido el sujeto. La identificación revela el *telos* oculto, y los símbolos distorsionados, los desplazamientos en el *archê* oculto. Ambos casos revelan la otredad propia del sujeto, cuya conciencia, al inducir a la autorreflexión, retroalimenta a su propia otredad hacia la conciencia del sujeto. Mediante esta reciprocidad se desarrolla una historia, durante cuyo curso el sujeto recobra lo que perdió en su trayecto hacia la realización de su propio yo.

A modo de resumen podríamos decir que la arqueología y la teleología, como registros a los que se traduce al sujeto humano, permiten tanto exca-

[48] Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* Francfort del Meno, Suhrkamp, 1968, pp. 280, 286, 296, 302, 306, 314, 316 y 325, destaca la importancia de la autorreflexión en el psicoanálisis y delinea el proceso mediante el cual se adquiere. [Edición en español: *Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1982.]

var en lo que las manifestaciones distorsionadas intentan ocultar como enfocar con claridad lo que las idealizaciones pretenden expresar. La mecánica de este registro se da en espirales transaccionales, cuyas operaciones introyectan entre sí los componentes intangibles del sujeto —es decir, lo inconsciente y lo consciente—, lo que de este modo saca a la luz la interconexión oculta entre *archê* y *telos*. Como no hay una referencia externa para este procedimiento, la espiral sólo se ajusta mediante un escrutinio continuo de lo que las espirales transaccionales hacen tangible. Así, la interpretación adquiere un carácter autocorrectivo debido al patrón de ensayo y error que estructura a las espirales transaccionales. Este mecanismo integrado de autocorrección es de lo más necesario para la interpretación cuando no hay referencias definitivas para sus procedimientos. No existe una referencia final para la cura mediante el discurso, igual que no existe ninguna para adquirir conciencia, pues, afirma Ricœur, "no creo que sea posible un conocimiento absoluto".[49] Sin embargo, las espirales transaccionales autocorrectivas permiten comprender al sujeto humano como un proceso en potencia infinito *ad se ipsum*.

[49] P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, p. 332.

III. LA ESPIRAL RECURSIVA

La recursividad en el discurso etnográfico

La metodología de la tradición hermenéutica muestra la manera en que cambian los procedimientos interpretativos según lo hace el tema que se interpreta. El tema se ajusta al grado del registro interpretativo al que se traduce, y al mismo tiempo requiere un cambio en la mecánica que se va a emplear, como se ve en la modificación continua mediante la cual se concibe de nuevo el círculo hermenéutico. Además, esta reconcepción está condicionada por la manera en que el tema se ofrece al acto interpretativo. Es del todo distinto si el tema está presente, si ha de constituirse o si debe sacarse de su ocultamiento. En cada caso, la brecha entre lo que se va a interpretar y el registro al que se traduce es de una dimensión diferente, lo que repercute en los métodos diseñados para llenarla. El círculo opera como una retransmisión cuando el tema está dado (Schleiermacher); cambia a círculos concéntricos cuando el tema ha de constituirse (Droysen), y se convierte en espirales transaccionales cuando el tema ha de sacarse a la luz (Ricœur). Cuanto más amplia sea la brecha, más tenderá a complicarse el círculo.

Más aún, el tema y el registro están agrupados

en virtud de un movimiento circular. Si bien la cualidad distinta del tema requiere un cambio de técnica, no determina por completo el procedimiento interpretativo, y el registro, a pesar de la elaboración parcial que hace del tema, no se sobreimpone a lo que se va a interpretar. Ambos participan de una relación circular mediante la cual uno condiciona al otro en un movimiento repetitivo que produce una aclaración del tema y un ajuste de las estrategias interpretativas. Así, parece existir un sentimiento oculto repetitivo en el proceso mismo de la interpretación, y de este modo es la recursividad el punto focal del paradigma que voy a inspeccionar. Lo llamaré, en vista de su modo operacional básico, *espiral cibernética.*

Si es verdad que la interpretación —sobre todo una forma de traducibilidad— depende de lo que se traduce, va a ser distinta cuando tiene que ver con: *a)* la manera en que la entropía se traduce al control, *b)* la manera en que lo fortuito se traduce a lo central, *c)* la manera en que la reciprocidad en gran medida intangible de la hominización y el ascenso de la cultura se traduce al lenguaje conceptual y *d)* la manera en que las culturas o los grados culturales se traducen a términos que permitan un intercambio entre lo ajeno y lo conocido.

Antes de analizar las operaciones diversificadas de la espiral recursiva, parece pertinente recordar las características básicas de la cibérnetica que son aplicables a esta empresa. Norbert Wiener acuñó el término "cibernética" en 1947 y lo derivó del griego "χνβεςνήτης o *steersman* [hombre

que dirige]"; en otras palabras, el hombre que controla.[1] Wiener combinó esta designación con lo que Clark Maxwell llamó el "gobernador", instrumento de retroacción de una máquina o motor que se emplea para proporcionar control automático de la rapidez, presión o temperatura. "Controlar la entropía mediante la retroacción" es como Wiener formula su principio básico.[2] Con exactitud, ¿qué es la retroacción y cómo establece un control? Una respuesta temprana de Wiener es la siguiente:

> Baste decir aquí que cuando deseamos que un movimiento siga un patrón dado, la diferencia entre este patrón y el movimiento que en realidad se efectúa se emplea como una nueva entrada para que la parte regulada se mueva de una manera tal que acerque el movimiento al que establece el patrón.[3]

Más tarde, Wiener trabajó sobre esta definición básica al declarar:

> La *retroacción* [es] la propiedad de ser capaz de ajustar la conducta futura al desempeño pasado. La retroacción puede ser tan simple como la de un reflejo

[1] Norbert Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine,* Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1961, p. 11. [Edición en español: *Cibernética, o el control y comunicación en animales y máquinas,* Barcelona, Tusquets, 1985.]

[2] Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings,* Garden City, Nueva York, Doubleday, 1954, p. 26.

[3] N. Wiener, *Cybernetics,* pp. 6 y ss.

común, o tal vez ser una retroacción de un orden más elevado, en el que la experiencia pasada se emplee no sólo para regular movimientos específicos, sino también políticas completas de comportamiento. El sistema nervioso y la máquina automática se parecen en lo fundamental en que son instrumentos que toman decisiones con base en las decisiones que tomaron en el pasado.[4]

El modo de acuerdo con el cual opera la retroacción es de recursividad, que es el principio básico de toda clase de servomecanismos que Wiener consideraba la firma predominante de nuestra época: "La época presente es en verdad la era de los servomecanismos, como el siglo XIX fue la de la máquina de vapor o el siglo XVIII fue la de la relojería".[5]

La espiral recursiva se desarrolla como un intercambio entre entrada y salida, en el curso de las cuales se corrige una predicción, anticipación o incluso proyección en la medida en que falló en encajar con lo que se pretendía. En consecuencia, existe —al menos en potencia— una corrección dual: la acción regresa como una retroacción en espiral alterada que a su vez acciona una entrada modificada. Esto se aplica a toda la variedad del aprendizaje, desde las máquinas hasta el comportamiento humano, que se regula de acuerdo con la fórmula básica de Wiener de que la espiral recursiva "ajusta la conducta futura al de-

[4] N. Wiener, *The Human Use*, p. 33.
[5] N. Wiener, *Cybernetics*, p. 43.

sempeño pasado". La conducta efectiva debe recibir información de alguna clase de proceso de retroacción, para saber si ha cumplido con los requerimientos o no. Wiener detalla la razón de tal espiral recursiva como sigue:

> Ciertas clases de máquinas y algunos organismos vivientes —en particular los más complejos— modifican, como vimos, sus patrones de comportamiento con base en la experiencia pasada para conseguir fines antientrópicos específicos. En estas formas más complejas de organismos comunicativos, el ambiente, considerando la experiencia pasada del individuo, modifica el patrón de comportamiento para convertirlo en uno que en un sentido u otro se ajustará de manera más eficaz al ambiente futuro. En otras palabras, el organismo no es como la mónada de relojería de Leibniz que tiene su armonía preestablecida con el universo, sino que en realidad busca un nuevo equilibrio con el universo y sus contingencias futuras. Su presente difiere de su pasado, y su futuro difiere de su presente. En el organismo viviente, como en el universo mismo, la repetición exacta es por completo imposible.[6]

Esta descripción de una espiral recursiva habla del discurso etnográfico cuando se trata de interpretar la reciprocidad entre la evolución del *Homo sapiens* y el ascenso de la cultura. Si bien Wiener no se dedica a los problemas de la etnografía, no

[6] N. Wiener, *The Human Use*, p. 48.

obstante está convencido de que el principio de la espiral recursiva tiene una aplicabilidad casi ilimitada, por lo que, para él, "verificar una posición predicha en contraste con una observada"[7] incluso refuerza la elaboración de dicha política, pues

> todo compromiso continuo debe regularse respecto de su desempeño mediante sus resultados. Estos resultados constituyen, desde el punto de vista de la información, algo que es estrictamente análogo a lo que se denominó "retroacción" en una máquina de control. La teoría del comportamiento económico y político que ahora está de moda en Estados Unidos, y que ha recibido una sanción cuasioficial, consiste en lo fundamental en una opinión muy definida respecto de la naturaleza de una retroacción que se considera suficiente para todos los fenómenos sociales y que se nos impone [p. 118].

Controlar la entropía y llegar a dominar las contingencias no se compara con lo que tuvo que enfrentar la hermenéutica de corte textual, ni siquiera en el caso de que el texto se tomase como una metáfora, como en el psicoanálisis. Entre la entropía como medida de desorden y el intento de controlarla hay una brecha en expansión, que difícilmente puede verse como un paralelismo con

[7] Norbert Wiener, *Invention: The Care and Feeding of Ideas*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1994, p. 117. [Edición en español: *Inventar: sobre la gestación y el cultivo de las ideas*, Barcelona, Tusquets, 1995.]

los diversos huecos que se llenan con las diferentes versiones del círculo hermenéutico. Más aún, la entropía y la contingencia esquivan al conocimiento, por lo que hacerles frente requiere una espiral continua desde lo conocido hacia lo desconocido con el fin de *a)* volver a lo que es conocido, *b)* conseguir un control al dividir la entropía en orden y contingencia[8] y *c)* explorar las condiciones para establecer un equilibrio entre los ambientes pasado y futuro. La espiral recursiva organiza esta transferencia al procesar la información que recibe, al reconocer lo que la entrada no pudo lograr y al orientar la corrección con que se va a accionar la entrada subsecuente. Se intensifica con el hecho de que cada entrada es una intervención en la entropía, contingencia o sistemas ya ordenados, como demostraré más tarde. Estas mermas se recuperan como una complejidad aumentada de información, lo que incrementa la rapidez de la autocorrección y que a su vez lleva a un ajuste continuo de las entradas futuras.

La cibernética distingue entre espirales de retroacción positivas y negativas. Con una espiral de retroacción negativa, la discrepancia en la información entre entrada y salida es mínima, y de este modo sirve para estabilizar el sistema que inició la recursividad. Una espiral de retroacción positiva tiene repercusiones de largo alcance en el sistema en cuestión. Puede cambiar los objetivos originales y tenderá a desequilibrar el siste-

[8] Véase Norbert Bolz, *Die Welt als Chaos und als Simulation,* Munich, Fink, 1992, pp. 11 y ss.

ma al bombardearlo con factores incontrolables, lo que hará imposible procesar de manera adecuada la información recibida para ajustar las entradas futuras. Estas dos clases de recursividad son ejemplos extremos de la manera en que operan las espirales de retroacción. La dirección en que vira la recursividad dependerá en gran medida de lo que se pretenda lograr. Por ejemplo, si la espiral recursiva va a representar en un mapa una cultura ajena para hacer asequibles sus elementos ajenos, una gran cantidad de la información que genera la recursividad quedará fuera del mapa. Sin embargo, si lo que se pretende es comprender la otredad, la operación se impulsará con una espiral de retroacción positiva.

De momento, la estructura operativa de la recursividad que acabamos de describir basta como referencia de los paradigmas que ahora voy a inspeccionar. La espiral recursiva rige el primer ejemplo, a saber: el tipo de interpretación que aplican los etnógrafos cuando tratan de explicar la interconexión entre la evolución del *Homo sapiens* y el ascenso de la cultura. Para esta empresa, el círculo hermenéutico, con todas sus elaboradas variaciones, ya no opera. No hay un texto por comprender, ninguna comprensión por aplicar y ningún texto oculto por descifrar. En cambio, tenemos como punto de partida algo que está más allá de lo que la hermenéutica es capaz de enfrentar, aunque la hermenéutica afirme otra cosa. Ese punto de partida es el enfrentamiento humano con la entropía. Esto requiere dos cosas: *a)* establecer

un control sobre la entropía y *b)* establecer un equilibrio entre los seres humanos y las contingencias de su entorno.

Estos asuntos son de primera importancia para Clifford Geertz, según se ve en su serie de ensayos *Interpretation of Cultures.*[9] El título de uno de los ensayos más destacados, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man" [El efecto del concepto de cultura en el concepto del hombre], señala ya una relación recursiva. Lo que llamamos "cultura" y "hombre" son dos sistemas mutuamente interdependientes que parecen alimentarse entre sí, lo que nos permite comprender la interconexión entre la evolución del *Homo sapiens* y la cultura humana como un hábitat construido en forma artificial.

Con el fin de centrarnos en esta interconexión deben despejarse algunos prejuicios. Geertz escribe:

> El ascenso de un concepto científico de cultura equivalió al derrocamiento —o al menos se relacionó con él— de la visión de la naturaleza humana que predominaba en la Ilustración —visión que, se afirme lo que se afirme en favor o en contra, era tanto clara como sencilla— y su remplazo por una visión no sólo más complicada, sino enormemente menos

[9] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays,* Nueva York, Basic, 1973. Las fuentes de todas las demás citas de este volumen se dan dentro del texto, entre paréntesis. [Edición en español: *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa, 1996.]

> clara. El intento por aclararla, por reconstruir una idea de lo que es el hombre, ha estado desde entonces detrás del pensamiento científico sobre la cultura [p. 34].

Si el interés en la cultura surge directamente del abandono de lo que la Ilustración consideraba que era la naturaleza humana, la explicación de la cultura se convierte en un problema. Quizá ésta sea una de las razones de que la tematización de la cultura sea de reciente cuño y de que se asocie de manera estrecha a una concepción distinta de la manera en que evolucionó el *Homo sapiens*.

En la interpretación de Geertz subyace un cambio de objetivo decisivo. Cuanto menos nos inclinemos a definir la naturaleza humana en términos de ciertas cualidades básicas —mucho menos en términos de una supuesta constancia, independiente del tiempo, lugar y circunstancia—, más variadas serán las modificaciones a las que se sujete la equivocadamente supuesta constancia de la naturaleza humana. Esta revisión lleva a Geertz a concluir: la antropología moderna

> tiene la firme convicción de que de hecho no existen los hombres que no se vieron afectados por las costumbres de lugares particulares, nunca existieron y, lo más importante, no pueden existir en la naturaleza misma del asunto [...] Esta circunstancia dificulta de manera extraordinaria trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el hombre

> y lo que es convencional, local y variable. De hecho, sugiere que el trazado de dicha línea es una falsificación de la situación humana, o al menos la tergiversa de manera grave [pp. 35 y ss.].

Cuanto menor sea el crédito que demos a los conceptos dieciochescos de humanidad, según se manifestaron en la filosofía y la literatura, mayor será la atención hacia la cultura. Los seres humanos están tan enredados en su entorno, tan formados y condicionados por lo que prolongan de sí mismos, y tan desafiados por el mismo hábitat que construyeron para sobrevivir y mantenerse, que de manera inevitable el interés en la cultura surge en proporción al declive de una opinión uniforme de la naturaleza humana. Esto marca el punto de partida de una espiral de retroacción entre los seres humanos y su cultura, en tanto "los hombres son, lisa y llanamente, lo que su cultura hace de ellos" (p. 36), una cultura que ellos produjeron para sí mismos y a partir de sí mismos.

Sin embargo, ni siquiera una concepción dinámica está libre de escollos ante los cuales deba estar alerta una interpretación etnográfica del intercambio entre los seres humanos y su hábitat. En tanto prevalezca la noción del ser humano como un "animal estratificado" (p. 38) el intercambio se estanca en ciertos grados; "conforme se analiza al hombre, se retira capa tras capa, cada una de las cuales está completa y es irreductible en sí misma, y revela otra capa debajo de las anteriores, de clase muy diferente" (p. 37). Si cada

capa marca una hipostatización del ser humano, cuyo equipo se presume que se orienta hacia grados estratificados de cultura, surge entonces la pregunta: ¿por qué existe la cultura? O ¿de dónde viene? Geertz expone la supuesta estratificación de la composición humana como una idea falsa grave, al argumentar que se basa en la idea igualmente insostenible de lo cultural universal (p. 41). Ahora, debido a que la humanidad —en lugar de estar encadenada a una supuesta constancia de la naturaleza humana— "es tan diversa en su esencia como lo es en su expresión" (p. 37), ninguna generalización se aplica tanto a la naturaleza humana como a la metodología mediante la cual se va a entender la interacción de los seres humanos con su entorno. De aquí que lo llamado cultural universal no sea una sustancia que conforme las bases de la naturaleza humana o que esté detrás de la constitución de la cultura; es variable, y, por ende, una respuesta no universal de los seres humanos a su entorno.[10] Lo que se ha llamado "cultural universal" (p. 40), a lo que el "animal estratificado" parece estar atado en una relación prestablecida, no es sino un producto de los seres humanos que a su vez plantea un desafío a sus productores.

Si no hay nada cultural universal para explicar la composición humana, la cultura debe entenderse, de acuerdo con Geertz, como "mecanismos extragenéticos, ajena al control corporal" (p. 44).

[10] C. Geertz, p. 99, considera que las "capacidades de respuesta" humanas están "programadas genéticamente".

Esta exteriorización concuerda con lo que André Leroi-Gourhan, en su obra magistral *Gesture and Speech,* consideró el sello distintivo de la hominización: "El conjunto de nuestra evolución se orientó hacia la colocación fuera de nosotros mismos de lo que en el resto de los animales se consigue *dentro* por medio de la adaptación de la especie".[11] Es necesario convertir lo de "dentro" en exterior, escribe Leroi-Gourhan, porque a lo largo de

> nuestra evolución, desde los reptiles, el ser humano aparece como el heredero de criaturas que escaparon a la especialización anatómica. Ni la dentadura, ni las manos humanas, ni los pies, ni, con todos sus logros, el cerebro, han alcanzado la perfección de la dentadura del mamut, de la pezuña y las patas del caballo, o del cerebro de ciertas aves, con el resultado de que los seres humanos han conservado la capacidad de ejercer toda acción posible, de comer prácticamente cualquier cosa, de correr y de escalar, y de usar esa increíblemente arcaica parte de su esqueleto, es decir, sus manos, para ejecutar operaciones bajo la dirección de un cerebro superespecializado en el área de generalizar [p. 118].

El escape de la especialización orgánica implica dos cosas: *a)* no hay un hábitat al que se diri-

[11] André Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech,* trad. Anna Bostock Berger, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1993, p. 235. Las fuentes de todas las demás citas de este volumen se dan dentro del texto, entre paréntesis. [Edición en español: *El gesto y la palabra,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, s. f.]

jan los seres humanos y *b)* la falta de especialización orgánica hace del ser humano, como se infiere de Geertz, "un animal incompleto, inacabado" (p. 46), destinado a construir su propio hábitat para sobrevivir. Esta interrelación se estructura mediante la espiral recursiva. Norbert Wiener, al identificar esta interconexión, escribe:

> El hombre, como todos los demás organismos, vive en un universo contingente, pero la ventaja del hombre respecto del resto de la naturaleza es que él tiene el equipo fisiológico y, por ende, intelectual para adaptarse a cambios radicales en su ambiente [...] Indicamos ya que el comportamiento efectivo debe recibir información de alguna clase de proceso de retroacción, que le indique si logró su objetivo o si se quedó corto. Las retroacciones más sencillas tienen que ver con los grandes éxitos o las fallas de desempeño [...] Sin embargo, hay muchas otras formas de retroacción de carácter más sutil.[12]

Sean cuales sean las formas que adquiera la retroacción en cada caso individual, opera un principio básico en todas ellas, a saber, escribe Wiener, el de que "la retroacción es un método para controlar un sistema al reinsertarle los resultados de su desempeño pasado" (p. 61).

Si la cultura consiste en un conjunto de "mecanismos de control ajenos al cuerpo" para guiar y controlar el comportamiento humano, así como

[12] N. Wiener, *The Human Use*, p. 58.

para controlar un entorno entrópico, la cultura no es algo que se añade al "animal inacabado", sino más bien un ingrediente central de la autoproducción humana en la búsqueda incesante de completar al propio animal inacabado. Esta interrelación es el punto de partida para la interpretación etnográfica que Geertz describe como sigue:

> En resumen, necesitamos buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre identidades similares. Y para hacerlo con alguna eficacia, necesitamos sustituir la concepción "estratigráfica" de las relaciones entre los diversos aspectos de la existencia humana con una concepción sintética; es decir, una en la que los factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales se traten como variables dentro de sistemas unitarios de análisis [p. 44].

Y añade que este procedimiento metodológico no es de manera alguna nuevo, sino que se aplica por igual a "varios avances recientes [...] en otras ciencias", como "la cibernética" (p. 45). La búsqueda de relaciones sistemáticas entre fenómenos diversos requiere una espiral de retroacción que permitirá que factores variables se integren en un sistema unitario de análisis, puesto que los fenómenos diversos por descubrir no tienen esencia propia. Éstos cambian en relación con el animal inacabado que se estabiliza y por último se crea a sí mismo mediante la cultura. Por tanto, Geertz sostiene lo siguiente:

> Entre el patrón cultural, el cuerpo y la mente se creó un sistema de retroacción positiva en el que cada cosa define el progreso de la otra, un sistema en el que la interacción entre el empleo creciente de herramientas, la anatomía cambiante de la mano y la representación en expansión del pulgar en la corteza [cerebral] es sólo uno de los ejemplos más gráficos. Al someterse al gobierno de programas mediados simbólicamente para producir artefactos, organizar una vida social o expresar emociones, el hombre determinó, acaso sin darse cuenta, las etapas culminantes de su propio destino biológico. De manera muy literal, si bien inadvertida, se creó a sí mismo [...] Sin el hombre no hay cultura, es cierto; pero de igual modo y de manera más significativa, sin cultura no existe el hombre [pp. 48 y ss.].

De este modo, la espiral recursiva tiene lugar en varios niveles, y cada uno de ellos a su vez opera por medio de espirales de retroacción. Esto sucede también con el mismo cerebro, cuyo sistema nervioso opera en un circuito de circunvoluciones, "*v. gr.*, espirales cerradas, la sobreimposición de espirales de niveles más altos en las de niveles más bajos, etcétera"[13] (p. 72). Lo que sucede den-

[13] Para corroborar esta declaración, Geertz menciona el apoyo de algunos neurofisiólogos al citar parte de sus hallazgos: "El mecanismo del sistema nervioso central es de índole jerárquica, en el que las funciones de un nivel superior no tienen que ver de manera directa con las unidades estructurales últimas, como las neuronas o unidades motoras, sino que operan mediante la activación de patrones más bajos que

tro del cerebro ocurre entre éste y el resto del cuerpo, las manifestaciones corporales y el habla, y en la interacción total entre la "plasticidad" (p. 49) del animal inacabado y el hábitat artificialmente creado. Por supuesto, no hay pruebas de que la espiral recursiva sea una estructura integrada que abarque desde el funcionamiento del cerebro hasta los patrones de la plasticidad humana mediante los "mecanismos de control ajenos al cuerpo" que, como producto humano, controlan tanto el comportamiento humano como el entorno entrópico (p. 44). Lo que aparece como propiedad inherente de los fenómenos en cuestión es, a final de cuentas, nada más que una estrategia de interpretación. Esta estrategia parece más viable siempre que se desdibuja la línea divisoria entre el tema y el registro de interpretación, por lo que el método de comprensión se considera el patrón inherente del tema en sí.

¿Por qué la estrategia interpretativa de la espiral recursiva es tan indispensable cuando pretendemos explicar el ascenso del *Homo sapiens?* Geertz responde como sigue:

cuentan con su propia unidad estructural relativamente autónoma. Sucede lo mismo con la entrada sensorial, que no se proyecta hacia abajo hasta la trayectoria final de las neuronas motoras, sino que opera al afectar, distorsionar y de alguna manera modificar los patrones preexistentes, formados de antemano, de la coordinación central, que a su vez transmiten sus distorsiones hacia los patrones inferiores de operación, y así sucesivamente [...] La estructura de entrada no produce la estructura de salida, sino tan sólo modifica las actividades nerviosas intrínsecas que tienen una organización estructural propia" (pp. 70 y ss.).

> Vivimos, como afirmó con pulcritud un escritor, en una "brecha de información". Entre lo que nos indica nuestro cuerpo y lo que tenemos que saber para operar hay un vacío que debemos llenar nosotros, y lo llenamos con información (o desinformación) que nos ofrece nuestra cultura. La frontera entre lo que se controla de forma innata y lo que se controla de forma cultural en el comportamiento humano es una frontera mal definida y vacilante [p. 50].

Por ejemplo, el acto de respirar está controlado genéticamente y no necesita una guía cultural, mientras que nuestras

> ideas, nuestros valores, nuestros actos, incluso nuestras emociones, son, como nuestro sistema nervioso mismo, productos culturales: productos manufacturados, de hecho, a partir de nuestras tendencias, capacidades y disposiciones con que nacimos, pero no obstante manufacturados [p. 50].

Sin embargo, lo que es incluso más importante que señalar estas distinciones es la "brecha de información" en sí, que no sólo desata la espiral recursiva sino que también revela por qué la recursividad es la operación que se acomoda mejor para abordarla. La brecha de información tiene una referencia dual: se aplica tanto a los seres humanos como a su ambiente. Hay un vacío en el propio animal inacabado, que se destaca por su plasticidad y que necesita un patrón en aras de la autoconservación; y existe el vacío de un univer-

so entrópico al que están expuestos los humanos. El inicio de la cultura se presenta como un esfuerzo por dividir la entropía en orden y contingencia, y este acto proporciona información en la medida en que la información es "una medida de organización",[14] lo que de este modo permite la diferenciación. La diferenciación es el primer paso hacia el establecimiento de los "mecanismos de control ajenos al cuerpo" que, si bien en un principio se extrapolaron a partir de los seres humanos, comienzan de forma recursiva a dar un patrón para la plasticidad humana, cuyo resultado recibe de nuevo alimentación para reconocer el entorno. Si habitar en la brecha de información originalmente significa que el animal inacabado está expuesto a la entropía, el llenado de la brecha se logra mediante la cultura humana, que aún refleja la referencia dual del vacío. La entropía se transforma en orden, y el orden a su vez da forma a la plasticidad humana, mediante la cual todos los seres humanos se transforman en "artefactos culturales" (p. 51).

Es debido a este vacío que tenemos cultura, lo que, por supuesto, implica que ésta no se origina fuera de la piel humana. Si alguna vez se suprimiese la brecha de información, la autoproducción humana mediante la cultura llegaría a su fin. Su presencia continua se calibra mediante sus repercusiones en la cultura, que de manera constante está expuesta al cambio. En consecuencia,

[14] N. Wiener, *The Human Use*, p. 21.

nunca podemos identificar características específicas de la cultura con la cultura en sí, pues todas sus características parecen destinadas a tratar con su propia otredad.

A final de cuentas, la brecha de información es un desafío para la interpretación misma. Se le debe hacer frente con el concepto de la espiral recursiva, cuyo poder explicativo posibilita la comprensión del proceso de hominización así como del intercambio entre el ascenso del *Homo sapiens* y la cultura humana; esto a su vez condiciona a la humanidad según lo que ofreció como alimentación. Cuanto menos tangible sea el tema por interpretar, más versátil habrán de ser los procedimientos interpretativos. El aumento de la versatilidad distingue la espiral recursiva en la medida en que la alimentación hacia adelante y la alimentación hacia atrás se desarrollen mediante una corrección recíproca, cuya continuación queda determinada por el grado al que el tema se haya controlado.

El ajuste integrado entre entrada y salida mediante fracaso y éxito que guía la recursividad tiene repercusiones en el registro de interpretación al que se va a traducir el tema. Se observa esto en la evaluación de dos importantes componentes constitutivos de la cultura: la fabricación de herramientas y la producción de símbolos.

Leroi-Gourhan, quien considera "el concepto de herramientas una 'secreción' del cuerpo y cerebro del antropoide" (p. 91), intenta comprender esta "secreción" mediante lo que denomina *estética funcional.* Por supuesto, la "secreción" es

la descripción metonímica de un espacio en blanco que no puede llenarse con una afirmación de cómo es tal secreción, en especial porque la herramienta parece un descendiente de la interacción entre cerebro y mano, operación que actúa de manera recursiva.

La herramienta no es un implemento que exista por sí mismo, sino que tiene una misión que cumplir. Por esta razón, debe tener forma, que, sin embargo, está subordinada a su uso. La forma de la herramienta asegura la aplicación adecuada, lo que de este modo integra la herramienta al propósito para el que se diseñó. "Función y forma, ambas a la deriva en el tiempo, interactúan constantemente" (p. 300). De nuevo tiene que reducirse una brecha entre función y forma con el fin de perfeccionar el funcionamiento de la herramienta. Leroi-Gourhan escribe:

> La mayoría de los seres vivos y objetos se equilibran en una compleja interacción entre: *a)* la evolución de toda función hacia formas satisfactorias, *b)* un compromiso entre varias funciones según el cual las formas se mantienen con mayor o menor grado de aproximación y *c)* las superestructuras heredadas del pasado biológico o étnico, que se reflejan en elementos "decorativos" [p. 301].

Si la brecha entre forma y función permite cierta libertad de interpretación, el elemento figurativo como el "diálogo entre el creador y el material empleado" (p. 306) señala un esfuerzo adicional

para conseguir la idoneidad en el proceso de fabricación de las herramientas. La figuración, si bien parece la firma del grupo étnico en la herramienta, representa no obstante la relación entre el "creador" y su producto, que indica una lucha por dominar la interacción entre función y forma. "Este triple aspecto de la estética de los productos de la industria humana se va a hallar en todas las áreas de la tecnología, pero en proporciones diversas que acentúan la naturaleza ambivalente de la funcionalidad" (p. 308). No obstante, siempre se observan las condiciones mínimas para una funcionalidad adecuada. Debe existir: *a)* una función mecánica ideal, *b)* una forma que asegure una aproximación funcional y *c)* un estilo que suponga concepciones étnicas. Leroi-Gourhan llamó "ciclo" a la mezcla de estos tres aspectos, calificándola sólo en la medida en que cada uno de sus aspectos es dominante o subordinado: "El elemento predominante del ciclo depende de la categoría a la que pertenece el producto, pero por lo general los tres elementos están presentes" (p. 309).

El patrón subyacente que estructura la interpretación de la manufactura de herramientas tiene dos implicaciones: *a)* El ciclo interconecta los tres aspectos, lo que de este modo forma un circuito. Esto hace que la función, la forma y la figuración se alimenten de manera continua entre sí con el propósito de perfeccionar la idoneidad de la herramienta. La alimentación opera siempre en forma recursiva y permite que la herramienta evolucione hacia su necesaria perfección. El cir-

cuito deja al descubierto el aspecto triple de la elaboración de herramientas como un proceso puesto en marcha por los componentes interconectados que, al alimentarse entre sí, están destinados a refinarse, de modo que el proceso produce la individualidad de sus componentes. *b)* El registro al que se traduce —con el propósito de la comprensión— la manufactura de las herramientas como una secreción de mano y cerebro es una organización muy flexible. La secreción es un espacio en blanco que no puede llenarse con ninguna afirmación directa. En cambio, ha de atendérsele de manera tal que el marco que va a llevar a cabo la traducción debe operar de manera recursiva. La función, forma y figuración como componentes constitutivos del registro son en sí mismas abstracciones vacías y, por ende, en su operación real están expuestas de continuo a la individualización recíproca como se manifestó mediante la especificidad de la herramienta única. Es obvio que no hay un final para la individualización de los componentes que participan en la manufactura de las herramientas, y es mediante esta especificación sin fin del circuito entre función, forma y figuración que la secreción intangible se traduce a términos de percepción.[15]

Se observa algo similar en el "concepto cultura"

[15] Es pertinente observar que Leroi-Gourhan, quien describe el proceso de hominización como una "desviación" y una "bifurcación", aplica no obstante un patrón recursivo de interpretación cuando detalla ejemplos específicos de la manera en que los homínidos se enfrentaron con su entorno. Este

que elaboró Geertz, para quien la cultura, como el hábitat artificial construido en un vacío, es un sistema de símbolos (p. 89). Los símbolos son —de acuerdo con un consenso prevaleciente entre los etnógrafos— exteriorizaciones de la imaginación con el propósito de organizar el ambiente natural de los seres humanos, de integrar el espacio y el tiempo a la órbita humana y de igual modo el individuo al grupo, controlando de esta manera lo que los humanos son capaces de establecer. Estas tareas diversificadas califican a los símbolos como representativos, a partir de los cuales podemos concluir que la cultura en sí es una representación, en especial porque el hábitat artificial se produce de manera continua sin completarse nunca.

Los símbolos como programas culturales "extrínsecos" (p. 92) "son tan importantes [...] sólo debido a que el comportamiento humano se determina en forma tan vaga por fuentes intrínsecas de información". El símbolo, de acuerdo con Geertz, está marcado por una dualidad: "Es un modelo *de* la 'realidad'" y "un modelo *para* la 'realidad'".

> A diferencia de los genes y otras fuentes de información no simbólicas, que sólo son modelos *para,* no modelos *de,* los patrones de cultura tienen un aspecto intrínseco doble: dan significado, es decir, una

patrón puede aplicarse a la tecnología humana en general. Incluso se siente la inclinación a considerar la desviación y la bifurcación como resultados de entradas que los homínidos efectuaron en su entorno entrópico.

forma conceptual objetiva, a la realidad social y psicológica tanto al moldearse a sí mismos a ella como al moldearla a sí mismos [p. 93].

Esta dualidad posibilita la comprensión del intento operacional del símbolo, que es una abstracción de algo con el propósito de moldear algo. Esta dualidad se observa, por ejemplo, en el tótem, que alberga una inscripción dual en la medida en que es una abstracción a partir del reino animal con el propósito de crear la identidad de un grupo social.

El aspecto dual del símbolo refleja el abismo que separa a los seres humanos del ambiente al que están expuestos, y es al mismo tiempo un intento de controlar este abismo. Por ende, ha de efectuarse una abstracción a partir del llamado mundo real, si bien no tanto con el fin de representarlo cuanto de hacerlo servir como patrón para organizar realidades desafiantes. Si los símbolos se consideran de alguna manera representativos, su dualidad es en el mejor de los casos indicativa del abismo, que es anodino y tiene que llenarse o abarcarse con la estructura dual, lo que hace del símbolo una forma de acción. Sin embargo, el impulso representativo del símbolo no se convierte en una representación real si el símbolo no operase en espirales de retroacción. Como un modelo *de*, es una abstracción esquematizada de algo dado; como un modelo *para*, es una plantilla para delimitar algo nuevo. Siempre que se alimenta el esquema (en un intento por poner orden en el des-

orden) y fracasa en concordar con lo que se pretendía, se da una espiral de retroacción que puede resultar ya sea en una modificación de la abstracción inicial o en una búsqueda de otras áreas de donde se obtengan modelos para el propósito en cuestión. Geertz es muy explícito acerca de la naturaleza de esta interrelación; caracteriza los desplazamientos entre modelos *de* y modelos *para* como "interinversión" *(intertransposability)*, que para él es "la característica distintiva de nuestra mentalidad" (p. 94).

La "interinversión" describe el tipo de recursividad operativa en la estructura dual del símbolo. Ésta es indicativa de que "la estructura se *relaciona* con la incertidumbre, pero no con la falta de ella, y tener estructura es tener incertidumbre". La dualidad del símbolo de este modo convierte la incertidumbre en un mapa de la cultura. Sea cual sea el grado de elaboración que resulte tener la estructura dual, "incrementar la estructura es asimismo incrementar la incertidumbre",[16] lo que significa que la cultura no es un triunfo sobre ésta, sino más bien una especificación continua por medio de esta misma incertidumbre. La estructura dual del símbolo abarca el abismo que separa al orden de la contingencia, y le permite extenderse más allá de los confines de lo que hasta entonces se ha dominado, además de ofrecer una guía para lo que hay que enfrentar: el entorno entrópico, la aprensión ante la experiencia

[16] Véase W. R. Garner, *Uncertainty and Structure as Psychological Concepts*, Nueva York, Wiley, 1962, p. 339.

humana y el desafío que ejercen los logros culturales a los que están expuestos los seres humanos. El abismo resulta una fuente energizante de cambios, y el cambio a su vez es la incertidumbre que alimenta la estructura dual de los símbolos, lo que de este modo diversifica un establecimiento de patrones en constante crecimiento.[17]

Interpretar la cultura como acción simbólica impulsada por la inversión mutua entre un modelo *de* y un modelo *para* requiere un registro muy versátil al cual se traduzca tal concepción de cultura. El registro que desarrolló Leroi-Gourhan para traducir la manufactura de herramientas al lenguaje corporal mostraba ya una estructura flexible al vincular tres aspectos distintos, cuya interacción recíproca posibilita identificar la individualización como la característica decisiva de la manufactura de herramientas. Verter el ascenso y desarrollo intangibles de la cultura a un registro interpretativo plantea la pregunta respecto de si podrían postularse algunos factores, aspectos o incluso conceptos para tal interpretación.

[17] En potencia, este movimiento recursivo entre los seres humanos y su cultura nunca llegará a su fin. Esto se aplica de igual modo a la acción simbólica de acuerdo con la cual se diagrama la cultura, y en tanto los seres humanos se moldean según lo que diagramaron, la espiral recursiva nunca llega a una homeostasis final. Al contrario, aunque quizás existan estados intermedios de homeostasis, se desequilibrarán por los nuevos retos a los que los seres humanos tienen que responder. Esto se debe a que la cultura, tal como la conocemos, es un conjunto de respuestas humanas, cuya variabilidad surge de lo que Geertz llamó las "capacidades de respuesta [...] genéticamente programadas" (p. 99).

Sin embargo, factores, aspectos y conceptos son términos de referencia que, al aplicarse, sujetarían la cultura —concebida como una acción simbólica que opera en forma recursiva— a un marco ajeno. Así, lo que tenemos es menos una cognición de cultura que una lectura de ella, como propuso Geertz. Leer signos "es clasificar la estructura de la significación" (p. 9), donde esta última consiste en "estructuras de inferencia e implicación amontonadas mediante las cuales un etnógrafo trata todo el tiempo de elegir su camino" (p. 7). Y aun así, Geertz intenta ofrecer "un tratado de teoría cultural" (p. VIII), que necesita cierta coherencia que se va a lograr con lo que designa "descripción gruesa", que a grandes rasgos se define como sigue: "El análisis cultural es (o debería ser) suponer los significados, evaluar las suposiciones y sacar conclusiones explicativas de las mejores suposiciones, no descubrir el Continente del Significado y trazar un mapa de su paisaje incorpóreo" (p. 20). Este acto de suponer y evaluar suposiciones no puede solicitar verificación a ningún marco de referencia dado, sino que tiene que producir uno para sí mismo mediante la descripción gruesa.

¿Cómo hacer esto? Al principio, al acogerse a una referencia negativa contra la cual se va a distinguir la descripción gruesa: es decir, una "descripción fina", que sobre todo es una reificación de conceptos abstractos que se sobreimponen a la cultura. Por ende, en lugar de abstracciones radicales, "la delicadeza de [...] las distinciones" es

la preocupación general de la observación (p. 25), en especial porque la interpretación etnográfica debe considerar los "sistemas de símbolos [es decir, culturas] de otros pueblos" "orientados a los actores" (p. 14). La lectura de estos sistemas de símbolos es un asunto no tanto de comprender lo que quizá representen cuanto de revelar lo que implican. Existe una brecha entre lo manifiesto y lo implícito. Por tanto, la descripción gruesa se esfuerza en descubrir las implicaciones que parece tener el signo manifiesto, mientras que la descripción fina equivale a un listado taxonómico de fenómenos susceptibles de percibirse y toma lo obvio como un hecho evidente.

Geertz ofrece un ejemplo muy revelador de la manera en que la descripción fina está destinada a operar al referirse a un cuarteto de Beethoven "como una muestra, que todos admiten, más que especial, para estos propósitos, muy ilustrativa de cultura". Continúa:

> Nadie lo identificaría [al cuarteto], creo, con su partitura, con las habilidades y conocimientos necesarios para ejecutarlo, con el entendimiento que de él poseen sus intérpretes u oyentes, tampoco, por mencionar *en passant* a los reduccionistas y reificadores, con una ejecución particular de él o con alguna entidad misteriosa que trascienda la existencia material [...] Ese cuarteto de Beethoven es una estructura tonal que se desarrolla en el tiempo, una secuencia coherente de sonido modulado —en una palabra, música—, y ningún conocimiento o creencia de al-

guna persona respecto de nada, ni siquiera de la manera de tocarlo, es una proposición que la mayoría de la gente, tras reflexionarlo, esté dispuesta a aceptar [pp. 11-12].

Cualesquiera que sean los componentes que se van a observar, tienen que estar interrelacionados para permitirnos de ese modo percibir lo que dejan entrever: la música. El acto de sacar a la luz lo que parecen indicar los signos observables se lleva a cabo por medio de una interinversión recíproca.

Mediante la interinversión se procura que los signos como significantes se lean entre sí. La lectura de signos es menos un asunto de comprender lo que representan que de poner en el centro de atención lo que implican. Siempre hay una brecha entre lo manifiesto y lo implícito. La descripción gruesa es, por tanto, antes que nada, una revelación de las implicaciones de lo manifiesto, que de este modo se orquesta de la manera más rica. Cuando se procura que los signos se lean entre sí, comienzan a revelar sus implicaciones, que recuperan lo que al principio parecían haber manifestado. Así, ahí comienza un movimiento recursivo entre lo manifiesto y lo implícito, fuera del cual evoluciona una red semiótica que de continuo se autoperfecciona como un registro al que se traduce la cultura como acción simbólica. Debido a que no existe una referencia para esta inversión mutua de lo manifiesto y lo implícito, la interinversión que opera de manera recursiva se

realiza en una iteración continua entre entrada y salida. La iteración es siempre la misma operación, cuya repetición sin embargo alimenta entradas y salidas cambiantes entre sí, lo que de este modo ajusta la red semiótica mediante la interacción continua. Al respecto, la iteración funciona como la referencia de la espiral recursiva, que se inserta en un horizonte siempre en expansión de descripción fina. Sin embargo, es asimismo una indicación de que "el análisis cultural es intrínsecamente incompleto. Y, peor aún, a mayor profundidad, menos completo es" (p. 29). No obstante, esto hace que la interinversión opere en espirales no menos adecuadas como método para traducir cultura, pues la cultura, que genera sus organizaciones así como los desplazamientos dentro de su red, halla su interpretación adecuada mediante la interinversión iterativa del signo.

Recursividad sistémica

La espiral recursiva como estrategia operacional es de igual importancia para delinear las características sobresalientes de la cultura. La interpretación de ésta no pretende ya controlar la entropía, sino que se propone revelar cómo funciona la cultura, y esto requiere un cambio de herramientas en los procedimientos interpretativos. Del mismo modo en que el círculo hermenéutico se transformó debido a las tareas cambiantes que debió desempeñar, algo similar sucede con la es-

piral de retroacción de entrada/salida cuando el sujeto que se va a comprender difiere de aquel del que se ocupan los etnógrafos.

Este cambio de paradigma se observa en lo que se denomina Escuela de Santiago de Teoría de Sistemas, uno de cuyos principales representantes es Francisco J. Varela. Si bien la estructura de las espirales de retroacción que él propone no se presenta como una estrategia para interpretar cultura, sino que sirve para aclarar los principios de la biología, no obstante se dirige a las generalizaciones, como sugiere el mismo Varela. Su hincapié en la recursividad está ligado de manera estrecha a lo que para él es básico, es decir, que

> el acto de la distinción está en la base de toda descripción. La operación más fundamental es la de distinguir entre "lo" que se estudia y sus antecedentes. Una distinción surge del observador-comunidad que decide el sentido en que se efectúa dicha distinción. Así, tenemos fronteras físicas, grupos funcionales, categorizaciones conceptuales, etcétera, en un museo infinitamente variado de posibles distinciones.[18]

Debido a que estas distinciones señalan fronteras, se convierten en un objeto de observación en la medida en que se debe averiguar lo que conllevaría cruzar dichas fronteras. Las distinciones

[18] Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy,* Nueva York, Elsevier North Holland, 1979, p. 107. Las fuentes de todas las demás citas de este volumen se dan dentro del texto, entre paréntesis.

nos permiten concebir como unidades lo que ellas separaron, y tienden a contrastarse entre sí de manera recíproca. Varela denomina sistemas a estas unidades, cuyas estructura interna y relaciones externas se presentan como objetivos de exploración. Esto es de lo más conveniente en tanto "el mundo no se nos presenta dividido con nitidez en sistemas, subsistemas, ambientes, etcétera. Se trata de divisiones que tenemos que hacer con diversos propósitos"[19] (p. 83). Uno de los propósitos centrales de Varela es averiguar cómo manejar estas distinciones, y la estrategia de interpretación que adopta es "la filosofía básica que anima a la cibernética y a la teoría de sistemas" (p. 7).

Los sistemas vivos, como el inmunológico o el nervioso, son los principales paradigmas de Varela, a los que describe como autónomos y autopoiéticos. Pero al mismo tiempo deja muy en claro que "la autonomía de los sistemas vivos es un caso, y no un sinónimo, de autonomía en general" (p. 57); esto se aplica del mismo modo a los sistemas sociales (p. 58).[20] Podríamos extender esta analogía al decir que los sistemas vivos que se distinguen entre sí funcionan juntos para constituir el organismo humano, de la misma manera

[19] Hay también una especificación de las distinciones en Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding,* trad. Robert Paolucci, ed. rev., Boston, Shambhala, 1992, p. 40. [Edición en español: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano,* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984.]

[20] Para más detalles véase *ibid.*, p. 193.

en que interactúan los diversos sistemas sociales, lo que así permite el surgimiento de sistemas más elaborados, como la sociedad o la cultura.[21] En todos estos casos se cruzan las fronteras y se sobreponen las diferencias, y la recursividad deviene la estrategia principal para comprenderlas, "pues nada, en nuestra cultura, que se acepte por consenso como un procedimiento efectivo, se ha descubierto jamás que no sea reductible a una función recursiva" (p. 58).

Es en particular ilustrativo en el contexto presente que el tema por interpretar sean los sistemas vivos, que son categóricamente distintos de aquellos en los que habíamos trabajado hasta aquí. Las diferencias están ya presentes en la estructura interna de los sistemas autónomos, que Varela denomina "máquinas autopoiéticas" y cuya definición básica es la siguiente:

> Un sistema autopoiético está organizado (definido como unidad) como una red de procesos de producción (transformación y destrucción) de componentes que produce los componentes que: *1)* mediante sus interacciones y transformaciones regeneran y efectúan continuamente la red de procesos (relaciones) que las produjeron y *2)* la constituyen (la máquina) como una unidad concreta en el espacio en donde existen al determinar el área específica de su realización en tanto es dicha red [p. 13].

[21] Para fenómenos culturales, véase H. R. Maturana y F. J. Varela, *The Tree of Knowledge*, pp. 194-201.

Los sistemas vivos son autopoiéticos en la medida en que no tienen una esencia de la cual echar mano o a la cual recurrir para operar. Una esencia se encontraría fuera de manera inevitable, y de este modo sería estructuralmente distinta de los mecanismos internos del sistema vivo. En cambio, los sistemas de esta clase son organizaciones más o menos complejas, dentro de las cuales tienen lugar en todos los niveles la transmisión de información, la recepción de información y asimismo la interrupción de estos intercambios. Esta concatenación de interacciones comunicativas, que Varela compara con una "conversación" (pp. 267-269),[22] se efectúa de manera recursiva mediante la acción y retroacción continuas entre los niveles del sistema. En consecuencia, el sistema no consiste tan sólo en un conjunto de componentes, sino que opera como un proceso que produce sus propios componentes, que, mediante su interpenetración recíproca, da origen a una red dinámica. "Una red de espirales de retroacción

[22] Varela especifica la conversación como sigue: "De hecho, una *conversación* ha sido una imagen básica a lo largo de esta presentación de un paradigma de las interacciones entre sistemas autónomos. Es un paradigma así como un caso particular de un sistema autónomo, y estas dos caras van de la mano. Su función como caso ejemplar de interacción autónoma proviene de que una conversación es una experiencia *directa*, la experiencia humana *par excellence:* vivimos y respiramos con el diálogo y el lenguaje. Y a partir de esta experiencia directa sabemos que no es posible hallar un punto de referencia firme para el contenido de un diálogo" *(Principles,* p. 268). "Una conversación [...] representa un prototipo directo de la manera en que interactúan las unidades autónomas" (p. 270).

interconectada mutuamente se generaliza a toda forma de recursividad indefinida de procesos definitorios tal que ellas generan el carácter unitario del sistema" (p. 56). Esto hace del sistema una organización autorregulada, que al mismo tiempo revela el aspecto dual de la espiral de retroacción: *a)* Las interacciones recursivas entre niveles, componentes y procesos del sistema dan por resultado una red de "interconectividad mutua" (p. 86) que mantiene la especificación de su función al hacer que se seleccionen y se afecten entre sí de manera recíproca. Este tráfico de doble sentido tiene lugar como una conversación mediante la cual se diferencia el intercambio de información en forma continua. *b)* Esta incesante recursividad interna proporciona el cierre del sistema, en especial en tanto no existe una agencia externa que pueda hacerlo, y de este modo la "recursividad" del sistema es "su cierre" (p. 235). Más aún, la "recursividad indefinida" es también instrumental al generar lo que es absolutamente vital para el sistema vivo: su autosustentabilidad. De este modo, el aspecto dual de la espiral de retroacción nos permite concebir el servomecanismo mediante el cual se autosustenta un sistema autónomo.

Esta interpretación de la estructura básica de un sistema vivo requiere una diferenciación en la medida en que debe distinguirse del modelo de cibernética de Wiener.[23] Por tanto, Varela escribe: "La máquina autopoiética no tiene entradas ni sa-

[23] Hay también una crítica similar del modelo de entrada/salida y del cambio de paradigma en la teoría general de

lidas" (p. 68). Tiene plena conciencia de que "este punto de vista es ajeno a la idea wieneriana de la retroacción *simpliciter*" (p. 56). A pesar del hecho de que reconoce el avance que logró Wiener con su "idea de la retroacción" (p. 166), que remplaza las "relaciones de causa-efecto" (p. 167), no obstante sostiene que tal tipo de cibernética se encuentra aún comprometida "con puntos de referencia fijos, o la finitud en la recursividad" (p. 167). En consecuencia, "al tratar con sistemas naturales, se desordena la idea completa de entrada/salida. ¿Quiénes y cómo vamos a seleccionar un conjunto fijo de espacios de entrada y salida? Es más preciso hablar de perturbaciones/compensaciones ambientales" (pp. 167 y ss.). Esto convierte la concepción de entrada/salida propia de la espiral de retroacción en un caso especial de recursividad, en tanto no existen "puntos de referencia fijos" en los sistemas autopoiéticos entre los cuales se efectúe este intercambio con el propósito de adquirir control. En cambio, la recursividad indefinida, que organiza la conversación entre niveles y componentes con el fin de generar la autosustentabilidad del sistema, debe reaccionar ante la "perturbación ambiental", en especial debido a que los sistemas tienen otros sistemas a su alrededor. Sin embargo, esta perturbación no es una entrada que un sistema vivo necesite para su au-

sistemas en Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie,* Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 275-282. [Edición en español: *Sociedad y sistema. La ambición de la teoría,* México, Paidós, 1990.]

tosustentabilidad. Más bien desencadena una operación compensatoria dentro del sistema mismo. Esto se lleva a cabo al remodelar en forma recursiva la organización del sistema, pues la perturbación es "ruido" en el sentido de que su aleatoriedad no tiene nada que ver con la arquitectura del sistema. No obstante, el ruido debe procesarse, y esto se realiza mediante la recursividad interna del sistema. Henri Atlan denominó a lo que sucede en tales casos "autoorganización a partir del ruido";[24] visto de otro modo, en la metáfora más vívida de Heinz von Foerster, "los sistemas autoorganizativos no sólo se alimentan con orden: también hallarán ruido en su menú".[25]

A su vez, el procesamiento de este ruido externo puede causar un ruido interno también, porque no hay trayectorias fijas por las que viaje la recursividad indefinida dentro del sistema. Al contrario, las espirales de retroacción interna no siguen ningún patrón preestructurado; en cambio, como expresó Gregory Bateson, "el ruido [es] la única fuente posible de patrones *nuevos*".[26] Así, la recursividad se presenta como una operación de dos pisos: produce ruido interno y al mismo

[24] Véase William R. Paulson, *The Noise of Culture: Literary Texts in a World of Information,* Ítaca, Cornell University Press, 1988, pp. 69-75.

[25] Heinz von Foerster, "On Self-Organizing Systems and Their Environments", en *Self-Organizing Systems,* M. C. Yovits y S. Cameron (eds.), Nueva York, Pergamon, 1960, p. 43.

[26] Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind,* Nueva York, Ballantine, 1973, p. 410. [Edición en español: *Pasos hacia una ecología de la mente,* Buenos Aires-México, Lohle, 1976.]

tiempo éste la conduce, pues el procesamiento del ruido crea orden, cuya consecución requiere espirales de retroacción para conquistar las interconexiones entre niveles con el fin de contrarrestar las perturbaciones experimentadas. Por tanto, Varela califica la recursividad sistémica como indefinida, pues es impredecible la autoorganización del sistema como proceso de compensación de las perturbaciones.

Hay algunas conclusiones que se desprenden de esta coyuntura del argumento. La recursividad como la agencia operativa interna de los sistemas vivos resulta una estrategia interpretativa capaz de justificar la autopoiesis del sistema. En consecuencia, la autopoiesis y la recursividad son conceptos intercambiables para describir el funcionamiento del sistema, lo que convierte a la recursividad en un patrón explicativo de la naturaleza de la generación. Lo que produce la recursividad es la identidad y la autosustentabilidad del sistema: "Su comportamiento será tal que todas las perturbaciones y cambios se subordinarán a la sustentabilidad de la identidad del sistema" (p. 58). Ésta no es un objetivo, en tanto el sistema vivo no tiene un propósito fuera de sí mismo que no sea automantenerse mediante continuas recursividades internas. Por tanto, la autosustentabilidad surge sin cesar, y las espirales de retroacción como agentes del surgimiento no generan un producto definido.

Esto señala una diferencia entre el modelo de entrada/salida de la espiral recursiva y el que defiende Varela. El primero tiene un propósito, para

cuya realización la trayectoria es básicamente lineal, en especial porque el propósito general de la relación entrada/salida es obtener el control. Sin embargo, los procesos imprevisibles que se desarrollan mediante la recursividad interna dentro de un sistema autorreferencial la hacen no lineal. La autoorganización no es un objetivo por cumplir, sino una operación en curso que asegura la autosustentabilidad del sistema al equilibrar de continuo su amenazada homeostasis. Por tanto, la linealidad significaría que la homeostasis, una vez conseguida, se estancaría, lo que de este modo inmovilizaría la capacidad compensatoria del sistema. El sistema en ese caso tendría que sustentarse a partir de una fuente externa, con la cual interactuaría de acuerdo con el modelo de entrada/salida. El contraste entre la consecución del control y el surgimiento de la autosustentabilidad destaca la diferencia entre la operación lineal de la retroacción entrada/salida y la no lineal de la recursividad sistémica como intercambio interno de información.

Debemos ahora considerar que los sistemas no existen en aislamiento, sino que tienen otros sistemas en su entorno.

> Los sistemas autopoiéticos pueden interactuar entre sí en condiciones que dan por resultado una unión estructural (conductual). En esta unión, la conducta autopoiética de un organismo A se convierte en una fuente de deformación de un organismo B, y el comportamiento compensatorio del organismo B actúa

a su vez como una fuente de deformación del organismo A, cuyo comportamiento compensatorio actúa de nuevo como una fuente de deformación de B, y así recursivamente hasta que la unión se interrumpe. De esta manera se desarrolla una cadena de interacciones entrelazadas. En cada interacción la conducta de cada organismo es constitutivamente independiente en su generación de la conducta del otro, porque sólo la estructura del organismo que se está comportando la determina en forma interna; pero es en virtud de que el otro organismo, mientras dure la cadena, es una fuente de deformaciones compensables que se describe como significativo en el contexto del comportamiento unido. *Éstas son interacciones comunicativas*[27] [pp. 48 y ss.].

El efecto de la unión estructural es doble y puede calificarse como intrínseco y extrínseco en relación con los sistemas que están vinculados entre sí. Si la perturbación que experimenta un sistema da por resultado una remodelación interna de su estructura, ésta también causará una perturbación para el iniciador del ruido. ¿Qué significa esto para la autoorganización del sistema y por qué es capaz de hacer frente a tales presiones sin fracturarse cuando padece un trastorno desde el exterior? La respuesta está en la "plasticidad estructural" del sistema (p. 33). Esta plasticidad

[27] Véase también Maturana y Varela, quienes resumen esta relación al declarar: "La unión estructural siempre es mutua; tanto el organismo como el entorno se someten a transformaciones", *The Tree of Knowledge*, p. 102.

permite especificaciones de los patrones de comportamiento del sistema, porque cuando se une a otros sistemas, la perturbación recíproca no cambia su estructura por completo, sino que causa una modificación del comportamiento con el fin de asegurar la autosustentabilidad. Esta plasticidad inherente hace que los cambios del comportamiento del sistema sean viables, y esto a su vez es indispensable para que el ruido ambiental se convierta en orden funcional. De no existir tal plasticidad, los sistemas vivos perecerían, pues serían incapaces de reaccionar. Y la reacción significa conservar su autoorganización mediante su capacidad de compensar las deformaciones que sufren.[28]

Sin embargo, la unión estructural que constituye la versatilidad del comportamiento del sistema no es una maniobra puramente defensiva; es al mismo tiempo un modelamiento continuo de la plasticidad del sistema, lo que de este modo incrementa la complejidad del comportamiento del sistema. Esto hace que la unión estructural sea más que un accidente para los sistemas en cuestión; pone en marcha "la posible diversidad de historias recursivas" que, como "trayectorias que toma la autoorganización", son "astronómicas" (p. 235). No hay un término para la especificación de los patrones de comportamiento del sistema, y éstos a su vez se desarrollan de manera recursiva al interactuar con sus patrones previos, que se alimentan entre sí. Este proceso de especi-

[28] Hay un análisis más completo de la "plasticidad estructural" en Maturana y Varela, *The Tree of Knowledge*, pp. 166 y ss.

ficación de comportamiento tiene que volver a formas anteriores de enfrentar las perturbaciones con el fin de elaborar recursivamente una respuesta al nuevo reto. En tanto el sistema carece de esencia, debe aprovechar estos patrones de comportamiento previos y procesar potencialmente todo el esfuerzo que desplegó para asegurar la autosustentabilidad, lo que de este modo da origen a su "historia recursiva" interna. Es recursiva en un sentido dual: no tiene un propósito fuera de sí misma y, por ende, debe retomar lo que ya desarrolló antes como guía para mantener la autoorganización; al hacerlo, convierte su plasticidad estructural en una creciente complejidad del comportamiento especificado. Así, la historia recursiva permite que el sistema reactive su propio pasado como "una historia entrelazada de transformaciones estructurales" (p. 33).

Hasta aquí, la unión estructural como concepto explicativo se aplica a delinear el efecto intrínseco que experimentan los sistemas mediante su intervinculación, que Varela resume al afirmar: "La unión se da como resultado de las modificaciones mutuas a que se someten las unidades interactuantes en el curso de sus interacciones sin perder identidad". Sin embargo, existe otro aspecto y sin duda de igual importancia de la unión estructural, porque en "general [...] la unión lleva también a la generación de una nueva unidad que puede existir en un *área diferente* en que los componentes que son unidades unidas conservan su identidad" (p. 50). Por tanto, los sistemas de

un orden más elevado surgen de un entrelazamiento de los sistemas. Si

> un sistema se realiza mediante la unión de unidades autopoiéticas, se define en virtud de las relaciones de producción de los componentes que generan esas relaciones y se constituye como unidad en algún espacio [...] en tal caso se llama sistema autopoiético de *orden más elevado* [p. 51].

La sociedad y la cultura son sistemas compuestos, y Varela destaca que tienen una "unidad de apariencia viva" (p. 58); y continúa: "Quiero dejar claro que la idea de autonomía y sus consecuencias *no* se restringen a los sistemas biológicos, naturales, sino que abarcan los sistemas sociales y humanos *también*" (p. 59). Esta declaración surge de la suposición de que la "comprensión de la vida se convierte en un espejo de nuestras elecciones epistemológicas, que llevan a las acciones humanas" (p. 46).

El acoplamiento estructural de las unidades autopoiéticas procede en forma recursiva en la medida en que el entrelazamiento de los sistemas tiene que hacer frente al espacio liminal, que se ha de conectar mediante una interacción continua entre unidades que están separadas. Estas espirales de retroacción resultan un mecanismo que hace que surjan "sistemas autopoiéticos de orden más elevado" (p. 53). Igual que la recursividad interna asegura la autosustentabilidad del sistema, la recursividad externa entre sistemas

diferentes genera unidades más complejas. Sólo tenemos que pensar en la sociedad como un sistema de orden más elevado que surge de un entrelazamiento de sistemas políticos, económicos, culturales, comunicativos, legales, científicos y religiosos para reconocer que una gran cantidad de ellos son ya unidades compuestas por sí mismos.[29] Al respecto, la cultura puede servir como ilustración incluso más vívida. La alta cultura, la popular y la de bajo nivel, así como las artes y los medios, entablan una conversación continua entre sí, que las más de las veces permite un intercambio de componentes entre esas unidades.

En lo básico, hay dos formas de concebir esta conversación. Según el observador que describa la cultura, las diversas unidades, juntas, pueden asumir diferentes funciones, por ejemplo, cuando se toman como sistemas alopoiéticos, lo que significa que sólo desempeñan una función dentro del sistema compuesto al representar un aspecto necesario para su funcionamiento. Sin embargo, la conversación se describe también como una circulación mediante la cual se privilegia el aspecto operativo, lo que hace de la cultura algo que surge de continuo y al mismo tiempo destaca la circulación como una encarnación de la recursividad.[30]

Los rasgos sobresalientes de la recursividad que

[29] Véase Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 345, para quien la sociedad es el sistema más complejo e incluyente.

[30] La estructura de esta circulación se desarrolla en "espirales extrañas", lo que significa que existe no sólo un movi-

guían este paradigma de interpretación se mueven ahora hacia un terreno más claro; demuestra ser una estrategia con una gran capacidad explicativa, pues ejerce funciones múltiples, aunque interrelacionadas. Antes que nada, nos permite concebir la forma en que se hace frente a los espacios liminales tanto dentro como fuera de los sistemas. Al engranar niveles intersistémicos, la recursividad destaca la manera en que el sistema participa en la resolución de interferencias en su homeostasis. De este modo transforma los espacios liminales en un circuito de interconexiones y, al hacerlo, ofrece un cierre al sistema, presentándolo como una unidad autopoiética autónoma. Igual que las espirales de retroacción estructuran la organización interna del sistema mediante una interacción permanente entre niveles, componentes y procesos, asimismo salvan el espacio liminal entre los sistemas, cuyos acoplamientos dan origen a los sistemas compuestos.

Por tanto, la recursividad aparece como una fuerza generativa. Produce el surgimiento de la autosustentabilidad del sistema y de sistemas com-

miento hacia atrás y hacia adelante, sino también uno de "jerarquías enredadas", debido a un "salto" en esta conversación entre diferentes niveles. Hay una descripción de las "espirales extrañas" y la manera en que causan "jerarquías entredadas" en Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid,* Nueva York, Vintage, 1989, pp. 709 y ss. [Edición en español: *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle,* Barcelona-México, Tusquets, 1998.] Maturana y Varela caracterizan el sistema nervioso como "un laberinto de interconexiones" en el que participa "una interacción de los elementos sensor y motor que están distantes", *The Tree of Knowledge,* pp. 152 y ss.

puestos de un orden más elevado. Al convertirse en un concepto explicativo del surgimiento, revela como mitológico el antiguo concepto de una matriz generativa fuera de la cual se supone que surge el proceso creativo. Al mismo tiempo, califica tal surgimiento de entidad dinámica con características caleidoscópicamente cambiantes, muy distinta de un producto con límites precisos.[31]

Además, las espirales recursivas, de manera tanto intrasistémica como extrasistémica, operan como una especificación y diferenciación continuas, lo que aumenta la complejidad del sistema y le permite compensar las perturbaciones que experimenta al remodelarse internamente en respuesta al ruido. En consecuencia, la recursividad resuelve la autorreproducción del sistema, en el curso de la cual se generan incluso las interconexiones descritas, y así revela la estructura del sistema como no lineal. Esta renovación se presenta como una "conectividad recíproca" (p. 91) entre niveles y componentes que funcionan como operadores de la autoorganización del sistema. Los sistemas no lineales se mantienen mediante interacciones recursivas, cuyas concatenaciones permiten especificaciones potencialmente ilimitadas de sus patrones internos.

Lo que hace que la recursividad sea una estrategia interpretativa tan importante es que los mecanismos internos de los sistemas descritos hasta

[31] F. J. Varela, en *Principles,* pp. 102 y ss., ofrece una visión muy ilustrativa respecto de la música como fenómeno emergente.

ahora no son tan tangibles como pueden parecer. La referencia a niveles, componentes y procesos que alimentan la red dinámica del sistema es, a final de cuentas, una suposición compleja, y esto es cierto en particular para los sistemas vivos, como el sistema inmunológico y el nervioso, que son los principales paradigmas de Varela. Si se obtiene la impresión de que los aspectos estructurales mencionados están dados en realidad, esto se debe sobre todo al carácter persuasivo de la espiral de retroacción como estrategia interpretativa. Hablar de niveles, componentes, procesos y redes es en el mejor de los casos, de acuerdo con un término de Douglas Hofstadter, "chatarra", lo que significa que tales designaciones tienen el propósito de interpretación sin ninguna certidumbre de que existan en realidad[32] (p. 287). Sin embargo, ofrecen una guía, y el poder explicativo de la recursividad parece convertirlos en realidades tangibles. Por esta razón se puede afirmar que las espirales recursivas hacen accesible lo que de otro modo se oculta a la vista; dan una idea de los mecanismos internos de los sistemas que no están a la vista.

Es pertinente representar la realidad en términos de sistemas que operan en forma recursiva, en la medida en que no hay una realidad dada que no sea la que se hace aparecer mediante los

[32] Véase Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, pp. 287 y ss., y también el capítulo 11, "Brains and Thoughts", pp. 337-368, en el que detalla los diferentes tipos de "chatarra" necesarios para describir los niveles cerebrales y sus formas de operar.

sistemas. Si la realidad, como un orden estructurado, existiese, los sistemas, como modo de construirla, serían redundantes. Por tanto, Varela sostiene: "Todo esto se reduce, en verdad, a darnos cuenta de que si bien el mundo *sí* se ve sólido y habitual, cuando lo examinamos no hay un punto de referencia fijo con el que sea posible identificarlo; en ningún lugar es sustancial y sólido" (p. 275). En el mejor de los casos, el mundo sólo se revela como un fenómeno emergente, al que se llega a comprender mediante sistemas que operan en forma recursiva.[33] Es por esto que debemos reflexionar sobre la recursividad de estas construcciones explicativas, y de allí que lo que él llama "observador-comunidad" adquiere la máxima importancia.

Varela escribe que él desea "demostrar que el estudio de la autonomía y de las descripciones del sistema en general no se distingue de un estudio de las propiedades de quien describe, y [...] el sistema y el observador aparecen como una pareja inseparable" (p. 63). Por ende, el registro, podemos decir, forma parte integral del tema que se abre mediante la observación, lo que es del todo natural en la medida en que los instrumentos operativos del sistema, la construcción del sistema mismo y la representación de la realidad mediante el acoplamiento estructural de sistemas son todos vástagos del "observador-comunidad" (p. 276). Por tanto, "quien describe" está dentro del tema que se interpreta; en otras palabras, el

[33] H. R. Maturana y F. J. Varela declaran: "Lo que se conoce se produce", en *The Tree of Knowledge,* p. 255.

registro mismo es un componente de lo que de otra manera existe como sistemas vivientes o sistemas sociales autónomos. El hecho mismo de que el registro penetre en el tema destaca lo que Hofstadter señaló al denominar a toda la descripción interna una forma de "chatarra", cuya plausibilidad y justificación obtiene mediante la recursividad, lo que permite que el observador dé razón de la operabilidad del sistema. Al respecto, el observador forma parte de lo observado.

Sin embargo, lo que impide que el registro colapse en el tema es la dualidad que se inscribe en él, y que Varela designa como "complementariedad descriptiva" (p. 70) y explica como sigue: "Lo que sostendré ahora es que una explicación operacional de la fenomenología viviente necesita una forma complementaria de explicación para que sea completa, una forma de explicación a la que me he referido como *simbólica*" (p. 71). En consecuencia, el registro propuesto tiene una estructura de dos pisos, que consiste en un marco operacional y uno simbólico a los cuales se va a traducir el tema. El observador-comunidad que describe operacionalmente el sistema pertenece a éste en la medida en que construye su estructura dinámica, la cual, sin embargo, no es una invención pura porque lo que califica a los sistemas vivos y sociales tiene un sustrato. Este sustrato se concibe sólo de acuerdo con las estructuras propuestas, como destaca Varela de nuevo al final de su libro cuando afirma que este modelo es sólo "una imagen", que nos ayudará a "trazar, como proceso

operativo y de manera formal, esa relación peculiar entre unidades y su cognición" (p. 277). Pero ¿por qué una interpretación operacional debe acoplarse a una simbólica? Porque "una explicación operacional [...] no dice si es *cognitivamente posible o satisfactoria*"[34] (p. 74). Y la cognición es indispensable en tanto nuestra falta de conocimiento respecto de "todas las posiciones y momentos de todas las partículas del universo" haga imposible "calcular sus trayectorias futuras" (74). Así, la interpretación simbólica tiene un carácter dual; es producto de lagunas del conocimiento y al mismo tiempo es una adquisición de lo que la descripción operacional ajusta a un marco externo al sistema.

Sin especificar más el intento cognitivo, lo que revela esta dualidad de la explicación operacional y simbólica es que el espacio liminal que existe tanto dentro como entre los sistemas vivos y sociales se inscribe en el registro mismo al que es asequible el tema. Si bien el espacio liminal los divide en una estructura de dos pisos, los distintos componentes del registro están hechos para

[34] Varela cita a Maturana para ilustrar lo que implican estos dos tipos de descripción. La situación es la siguiente: un piloto aterriza mientras su familia lo espera. Cuando el piloto baja del avión, su esposa y sus amigos lo abrazan con alegría y le dicen: —Qué buen aterrizaje, estábamos preocupados por la niebla tan espesa. Y el piloto contesta sorprendido: —¿Vuelo? ¿Aterrizaje? ¿De qué hablan? No volé ni aterricé, sólo manipulé algunos mecanismos internos del avión para obtener una secuencia particular de lecturas en un conjunto de instrumentos (*Principles*, p. 250). La descripción del piloto fue operacional, y la familia dio una descripción simbólica.

interrelacionarse, pues la interpretación operacional se guía hasta cierto punto por consideraciones simbólicas y la primera al mismo tiempo repercute en las segundas. Por tanto, el espacio liminal del registro desencadena un movimiento recursivo que, no obstante, se desplaza a lo largo de una trayectoria de entrada/salida, toda vez que hay un propósito que se debe conseguir.[35] Esta operación de retroacción dentro del registro es oportuna para este tipo de interpretación, que concibe al mundo como un conjunto de sistemas autónomos cuya autopoiesis interna y acoplamiento externo se consideran mapas que hacen que surjan los territorios.

De este modo, lo que establece la dualidad del registro es una "epistemología de la participación" (p. 276), en tanto el observador-comunidad está a la vez dentro y fuera de los sistemas, y cuyas operaciones se construyen con el propósito de la cognición. Esto hace del registro una operación recursiva, que supone —en contraste con los tipos de paradigmas interpretativos que hemos anali-

[35] Varela desarrolla esta dualidad cuando afirma: "La preferencia por las explicaciones operacionales parece basarse en el entendido de que las causas están 'ahí', y refleja una situación independiente de quien describe. Esto es, según el mismo argumento que se emplea aquí, insostenible [...] Una descripción operacional es ni más ni menos que una forma de convenir en el seno de una comunidad investigadora, y de ninguna manera posee un estatus intrínsecamente superior a una explicación simbólica [...] Me parece que hay grandes ventajas en mantener a la mano esta dualidad de explicaciones" (*Principles*, p. 77). Y una de las razones básicas para esta dualidad es evitar "el *monismo metodológico*".

zado hasta ahora— una cualidad dinámica adecuada para conceptualizar el mundo como un conjunto de sistemas autopoiéticos. Este registro está mucho más condicionado por el tema que en nuestros paradigmas anteriores, pues es tanto un componente del tema como una instancia externa a él.

Esto nos lleva a un aspecto más de la "complementariedad descriptiva" entre la observación operacional y la simbólica: ésta se concibe como una observación de la primera, lo que deja al descubierto las implicaciones epistemológicas de esta cualidad "complementaria". Una descripción operacional distingue al separar niveles, componentes y redes entre sí, sin ser capaz de ver las distinciones mismas. La observación simbólica se centra en este punto ciego, lo que permite al observador percibir lo que no se ve en la descripción operacional. En consecuencia, la observación de una observación adquiere pertinencia para destacar la distinción,[36] cuyo papel como especificación y diferenciación de recursividad sistémica está por comprenderse.

Es importante tener en mente que la descripción simbólica del registro de dos pisos no es —como podría parecer— una posición fija. En cambio, también se desarrolla una espiral de retroacción entre la descripción simbólica y su ambiente, que

[36] Véase Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1990, pp. 79 y ss. [Edición en español: *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana-ITESO-Antropos, 1996.]

alimenta el propósito de la cognición hacia la descripción, igual que la descripción puede alimentar características operacionales de vuelta hacia el contexto. Esto convierte a la cognición en un marco de referencia variable, lo que permite al observador-comunidad desplazar el acoplamiento y la interpenetración de sistemas hacia constelaciones caleidoscópicamente cambiantes.

Para ilustrar cómo funciona esto, podemos tomar como ejemplo la cultura. Como sistema compuesto, la cultura tiene como componentes a sistemas autónomos de orden inferior. Mediante el acoplamiento estructural estos sistemas adoptan funciones alopoiéticas y representan así las necesarias para el sistema compuesto. El observador-comunidad es capaz de identificar estos sistemas de orden inferior que, mediante su acoplamiento, hacen que la cultura surja como un sistema de orden superior. Esta descripción es, en el mejor de los casos, operacional, al confinar a la observación a la distinción de características formales y no tocar cuestiones como por qué y cómo se va a concebir el resultado del acoplamiento. Cuando se abordan estas preguntas ocurre un desplazamiento hacia la descripción simbólica mediante el cual el sistema compuesto se traslada a un marco de referencia cognitivo.

Esta transposición es necesaria por varias razones. Antes que nada, el sistema compuesto —tras surgir del acoplamiento estructural— requiere una conceptualización de emergencia, que una descripción operacional es incapaz de formular;

por ende, se necesita un esfuerzo cognitivo. Este esfuerzo no es independiente del entorno del observador-comunidad. La cognición del sistema compuesto está condicionada por lo que parece importante para el entorno, y a la vez la conceptualización de este fenómeno emergente se retroalimenta hacia el entorno. Así, la cognición, como sello distintivo de la descripción simbólica, se pone en marcha mediante una espiral de entrada/salida, que ajusta la manera en que se va a concebir el surgimiento respecto de los requerimientos del entorno y a la cual se retroalimenta el resultado de este surgimiento.

La interrelación básica tiene una consecuencia más. Es el intento cognitivo lo que decide cuál de los sistemas de orden inferior va a desempeñar papeles alopoiéticos[37] o a personificar la característica sobresaliente del sistema compuesto. Puede haber muy bien un observador-comunidad para quien la cultura popular sea el epítome de la cultura y para quien la alta cultura sea un fracaso, que de este modo opera en un papel alopoiético, y viceversa. Sin elaborar más en tales intercambiabilidades múltiples, podemos decir que el observador-comunidad causa estos desplazamientos de perspectiva, por medio de los cua-

[37] Varela detalla esta relación como sigue: "[Un] observador describe un componente autopoiético de un sistema compuesto en tanto desempeña un *papel alopoiético* en la realización del sistema mayor a la que contribuye mediante la autopoiesis. En otras palabras, la unidad autopoiética funciona en el contexto del sistema compuesto de una manera que el observador describiría como alopoiética" (*Principles*, p. 52).

les se alimentan entre sí las descripciones operacional y simbólica de manera tan permanente como la descripción simbólica se alimenta hacia su entorno. En términos operacionales, la cultura aparece como una circulación entre su conjunto de sistemas de orden inferior; en términos simbólicos, aparece como un segundo plano y un primer plano de sus unidades acopladas con carácter intercambiable, fuera del cual surge el panorama de la cultura caleidoscópicamente cambiante.[38]

[38] W. R. Paulson, en *The Noise of Culture,* pp. 101-185, ofrece un penetrante análisis de la forma en que puede concebirse la relación texto-lector a lo largo de líneas similares y, en particular, en que la literatura opera como sistema dentro del sistema compuesto de la cultura.

IV. EL DIFERENCIAL AMBULANTE
Franz Rosenzweig: The Star of Redemption

"Surgir de los elementos a partir de los fondos secretos de la nada"[1]

La interpretación, como vimos ya, es un acto de traducir algo verbal o no verbal a un registro de naturaleza lingüística. Esto es válido no sólo en la transposición de un texto en otro tipo de texto, sino también en la traducción de un pasado al presente o de una vida oculta a la transparencia. Es válido asimismo para el control de la entropía, el procesamiento de una herencia, todos los encuentros de culturas y el despliegue de distintos grados culturales. Los diversos modos que hemos abordado hasta aquí demuestran que la interpretación

[1] Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption,* trad. de William W. Hallo, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1985, p. 125. [Se emplea en este volumen la edición en español de *La estrella de la redención,* traducción y edición de Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, a partir del original alemán, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Part II. Der Stern der Erlösung,* Kluwer Academic Publishers, 1976, pues sólo así se respetan los términos, en su mayoría propios, que acuña Rosenzweig. La página correspondiente de la cita que se anota dentro del texto proviene de esta edición, a menos que se indique otra cosa; en este caso, p. 151. (T).]

como traducción no es un asunto de escribir un idioma en términos de otro, pues la transposición de un tema en un registro no significa que éste opere como un equivalente del primero. En cambio, el registro funciona como un medio de apertura, al brindar acceso, comprensión, control y también regulación de la observación del tema. Al mismo tiempo, la naturaleza del material por interpretar repercute no sólo en el registro, sino también en el espacio liminal, que puede franquearse de diferentes formas, desde la red del círculo hermenéutico hasta los círculos concéntricos, las espirales transaccionales y la recursividad sistémica.

Se plantea un problema distinto cuando lo que se va a comprender mediante un acto de interpretación es algo que se experimentó como inconmensurable. Esta situación se origina cuando el objeto de la comprensión son hechos en apariencia incontrovertibles —como la existencia del mundo, de la humanidad y, sobre todo (para los creyentes), de Dios—. Para esta empresa no se dispone de convenciones universales, mucho menos de marcos de referencia omniscientes, que sean capaces de normar o siquiera controlar tal transposición en términos de conocimiento. Debido a que la interpretación es una empresa cognitiva, la transposición de algo inconmensurable en cognición demanda un modo operacional distinto de los que hemos analizado hasta ahora.

Todo acto de interpretación abre un espacio liminal entre el tema y el registro al que se va a tras-

ladar. Este espacio no sólo es resultado de la interpretación, sino que asimismo estructura los modos de operación interpretativa. En el caso de la espiral recursiva, cuando se trata el control de la entropía, el espacio liminal desencadena una reacción entre la entrada y la salida mediante la cual ésta efectúa reajustes en aquélla. Como regla, lo que se alimenta no casa de manera exacta con lo que se pretende; algo conocido afecta a algo extraño que a su vez deja su impronta en lo conocido, para dar paso a una espiral de retroacción negativa. Esta recursividad se lleva a cabo mediante un movimiento de juego de ida y vuelta entre lo conocido y lo extraño. El movimiento de juego está señalado por una dualidad, que se manifiesta en una interacción en curso entre lo que podría denominarse *juego libre e instrumental.* El juego instrumental se propone conseguir su objetivo en términos de lo conocido, mientras que el juego libre invalida lo conocido hasta cierto grado, corrigiéndolo y destacando lo que aún parece estar fuera de control. La inscripción recíproca del juego libre y el instrumental explora la trayectoria a lo largo de la cual avanza la espiral recursiva. Así, la recursividad, como modo de adquirir control, nos permite incorporar algo extraño, algo incomprensible, al ámbito de lo conocido. Sin embargo, la recursividad impide que lo conocido se sobreponga a lo extraño. En cambio, lo conocido se somete a la corrección y al cambio cuando se le alimenta con algo que en su origen estaba más allá de su alcance.

La espiral recursiva, como estructura de traducibilidad, revela que no es posible eliminar el espacio liminal entre lo extraño y lo conocido, entre entrada y salida, entre el acoplamiento estructural de los sistemas y entre los niveles de sistemas autónomos. En consecuencia, el espacio liminal deja al descubierto una intraducibilidad residual, que da origen a la creciente complejidad de los procedimientos operativos en la interpretación.

El acto de enfrentar el espacio liminal, por ende, está destinado a alcanzar nuevos grados de complejidad cuando se traduce algo inconmensurable, como Dios, a términos de cognición. Una traducción de esta clase no somete a Dios a marcos de referencia de cualquier clase de convencimiento, y esto vale también para toda forma de teología y filosofía. En estas disciplinas será vana tal empresa, en tanto se encuentran fuera de lo que están diseñadas a determinar, y de este modo conceptualizan a Dios de acuerdo con creencias ya existentes o con nociones preconcebidas. Por tanto, lo inconmensurable debe revelarse desde dentro de sí mismo para transmitir su posible apariencia.

Ésta es justo la tarea que emprendió Franz Rosenzweig en *The Star of Redemption* (1921), que tomaré como mi paradigma final de interpretación en tanto traducibilidad. Siempre que nos topamos con un cambio importante en las variables de la interpretación, estamos conscientes de un problema que plantea nuevas preguntas que no pueden ya responderse con soluciones antiguas.

La autoridad decreciente del canon dio origen al círculo hermenéutico. La necesidad de controlar la entropía, de tratar con la apertura y de concebir la autoorganización de sistemas autónomos señaló el inicio de la espiral recursiva como estrategia interpretativa. ¿Cuál pudo ser el problema que pareció requerir una traducción de algo inconmensurable, como Dios, el mundo y la humanidad, a términos de conocimiento?

Rosenzweig describe su empresa como sigue: "Me esfuerzo en trasladar los problemas teológicos a la existencia humana y ésta a una dimensión teológica".[2] Esta búsqueda existencial tuvo el impulso de la propia experiencia de Rosenzweig. *The Star of Redemption*[3] en parte se concibió y redactó en las trincheras de la primera Guerra Mundial, como lo fue otra obra por igual revolucionaria,

[2] Franz Rosenzweig, "Das neue Denken: Einige nachträgliche Bemerkungen zum 'Stern der Erlösung' (1925)", en *Kleinere Schriften,* Berlín, Schocken, 1937, p. 389; véase también Gershom Scholem, "Franz Rosenzweig und sein Buch 'Der Stern der Erlösung'", en Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung,* Bibliothek Suhrkamp, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1988, pp. 529 y ss.

[3] Karl Löwith, en "M. Heidegger und F. Rosenzweig: Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*", *Sämtliche Schriften,* Stutgart, Metzler, 1984, sostiene: "Si Heidegger tuvo un contemporáneo, no sólo cronológico, sino en el verdadero sentido de la palabra, fue este judío alemán, cuya obra principal apareció seis años antes de *Being and Time [El ser y el tiempo].* La conexión contemporánea de esta 'nueva forma de pensamiento' entre Heidegger y Rosenzweig por lo general no se reconoció en su época, si bien Rosenzweig estaba consciente de ella" (8, p. 72). Scholem, en "Franz Rosenzweig", p. 529, considera el ensayo de Rosenzweig "Das neue Denken" una de las declaraciones filosóficas más importantes de este autor.

Tractatus, de Wittgenstein. El trauma que resultó de la catástrofe histórica de la guerra —que marcó el punto más bajo de la civilización occidental— y el amanecer de una inconcebible era nueva[4] fue lo que hizo que Rosenzweig se alejara de un pasado intelectual arraigado en el idealismo alemán y se esforzara en traducir lo que está dado por una evidencia inmediata —a saber, Dios— a conocimiento. Esta tarea significa nada menos que comprender en forma cognitiva las experiencias de valor probatorio.

Todo lo que se manifiesta de manera evidente está más allá de la duda, si bien las más de las veces resulta difícil traducir estas experiencias a la cognición. Duplicar una experiencia de valor probatorio al intentar conocer lo que es, quizá vaya en contra del principio de economía de nuestra humana constitución. Lo que se experimenta en la inmediatez se acepta como verdadero, por lo que no hay necesidad de transformar en conocimiento tales experiencias. Sin embargo, quedan algunas experiencias de valor probatorio en la vida humana —el amor, por ejemplo— que parecen eludir la cognición aunque ansiemos saber qué son, como se corrobora en especial en la literatura, obsesionada con promulgaciones continuas de tales experiencias de valor probatorio. Es en la naturaleza de estas experiencias —en las que

[4] Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte: Franz Rosenzweig—Walter Benjamin—Gershom Scholem,* Francfort del Meno, Suhrkamp, 1994, p. 18. [Edición en español: *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem,* Madrid, Cátedra, 1997.]

estamos tan envueltos siempre que ocurren— donde se nos dificulta librarnos de ellas. Todo intento de comprenderlas significa un riesgo de disolver su espontaneidad natural. No obstante, quizá sea nuestra participación misma lo que nos impulse a conocer lo que acabamos de experimentar.

Para Rosenzweig, la existencia de Dios, del mundo y de la humanidad son realidades empíricas que se evidencian por sí mismas, y no obstante deja claro desde el principio que pretende nada menos que obtener conocimiento de lo que de otra manera sólo está disponible como experiencia de valor probatorio. Llegar a conocer lo que está dado en autoevidencia es un problema fundamental de la época moderna. Por ejemplo, Helmuth Plessner declara: "Somos, pero no nos tenemos".[5] No nos cabe la menor duda de que existimos, si bien no tenemos conocimiento de lo que implica tal indubitable experiencia. Pero ¿qué nos impulsa a conocer lo que está dado en autoevidencia, y qué representa nuestra resistencia a aceptar que hay experiencias de las que tenemos conciencia sin saber lo que son?

Rosenzweig aborda esta pregunta en la primera oración de su libro, lo que se refiere a un nivel más profundo del problema al que responderemos con el desarrollo de otra variable de la interpretación, distinta de las que hemos visto hasta

[5] Helmuth Plessner, "Die anthropologische Dimension der Geschichtlichkeit", en Hans Peter Dreitzel (ed.), *Sozialer Wandel: Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie,* Neuwied, Luchterhand, 1972, p. 160.

aquí. El enunciado es el siguiente: "Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo" (p. 43). Todas las panaceas con que se intenta aliviar este temor han demostrado su ineficacia, en especial las que provienen de la filosofía, el dominio mismo de la cognición. Sin embargo, Rosenzweig sostiene que no es tanto el temor a la muerte lo que creó el problema, sino la filosofía misma, pues ha sido incapaz de cumplir su promesa de "[saltar] sobre la tumba que a cada paso se abre bajo los pies" (p. 43). Y como el baluarte del conocimiento y la cognición se viene abajo, el consiguiente problema sólo puede abordarse, de acuerdo con Rosenzweig, al sustituir la filosofía con una empresa dedicada a traducir las experiencias de valor probatorio de Dios, el mundo y la humanidad al conocimiento. Respecto de esto, el punto de partida de Rosenzweig es casi un cambio total de lo que Descartes consideraba la raíz del conocimiento: no es la capacidad de dudar lo que proporciona certeza, sino más bien lo que está más allá de toda duda. A pesar de que esto último esquive nuestra comprensión, debe ser el objetivo de la cognición.

Para una tarea así, debe concebirse una variable de la interpretación que, en palabras de Rosenzweig, procure que la "trayectoria del saber" proceda "a una cognición aún más profunda [...] como una re-creación en el pensamiento del Ser no creado" (p. 280). Esta empresa interpretativa implica primero y sobre todo una conciencia fortalecida del espacio liminal, que la filosofía no só-

lo ha sido incapaz de enfrentar, sino que sencillamente ha ignorado. Por tanto, Rosenzweig se embarca en una operación de limpieza de terreno al deconstruir la filosofía por completo. Es pertinente observar que siempre que se da un reordenamiento drástico de los procedimientos interpretativos parece indispensable desmantelar los enfoques anteriores con el fin de destacar la importancia de lo que se va a favorecer en adelante. Esto fue con claridad lo que sucedió cuando entró en escena la hermenéutica: Schleiermacher descartó la tradición del comentario y Droysen rechazó toda filosofía de la historia que fuese anterior. Algo similar ocurrió con la espiral recursiva, cuando Geertz remplazó la descripción fina con la gruesa, y la teoría general de sistemas sustituyó al patrón de entrada/salida con la recursividad sistémica. La compensación del punto de partida propio a partir de un contraste concebido negativamente indica que la interpretación, como procedimiento técnico, se guía mediante un intento operativo que obtiene su notoriedad en función de lo que descarta.

La deconstrucción *avant la lettre* de Rosenzweig se encaminaba al concepto general que procuraba la filosofía, a saber: que todo lo que existe está contenido en lo que se denomina el Todo. Esta concepción predominante de todo lo que existe tiene deficiencias básicas. Si el concepto del Todo ha de contrarrestar el temor a la muerte, toca sólo muy por encima el espacio liminal que se abre entre nosotros y nuestro final. Por tanto, el Todo es-

tá destinado a eliminar este espacio, exactamente igual que la autoridad cambiante en la interpretación eliminó la diferencia entre el texto canónico y su lectura. En cualquier caso, el espacio liminal sufre una invasión. Más aún, la proyección de un Todo no es más que una abstracción de todo lo que existe, por lo que cualquier cosa individual queda ya sea ignorada o relegada a la insignificancia. La filosofía, sostiene Rosenzweig, engaña al ser humano "trenzando en torno a lo terrenal el humo azul del pensamiento del Todo" (p. 44), sólo para revelar al Todo como un concepto que en sí mismo no es nada porque no puede sustanciarse, lo que de este modo hace que la filosofía termine por convertirse en una "mentira piadosa" (p. 45), en tanto no cumple lo que promete.

Si la filosofía proclama ser capaz de contrarrestar el temor a la muerte y dominar la contingencia del mundo al proyectar su noción holística del Todo más allá de donde no hay nada, la proyección misma conlleva una postura exterior que permite su proyección. Debido a que nunca es posible establecer este sobrevuelo, el concepto que engloba a los demás no se sostiene y, por ende, se desmorona. Lo que una "totalidad fracturada" no toma en cuenta es Dios, el mundo, la humanidad, que es inconmensurable, o múltiple, o particular. Marcan las consecuencias de la imposibilidad lógica en que está entrampada la filosofía mediante su postura trascendental ubicada fuera de todo lo que existe; y esta trampa convierte a la filosofía misma en nada, en especial debido a que la fi-

losofía sostiene que no hay nada más aparte del Todo.

El mismo impulso que hizo que la filosofía sobreimpusiera el concepto general del Todo a todo lo que existe opera por igual en las categorías que la filosofía prolonga continuamente a partir de sí misma, con lo que da fe de su intento máximo de proporcionar conceptualizaciones totalizadoras para lo que organiza. Por tanto, cuando se aplican categorías a Dios, el mundo y la humanidad, resultan incapaces para abarcar la apariencia probable de Dios, el mundo y la humanidad, en tanto aventajan las limitaciones que se les imponen mediante la categorización. En lugar de clasificarse en lo que se postula según su cognición, estos mismos conceptos figuran como dimensiones incluyentes y exceden las clasificaciones que se les aplica. La categorización de Dios, el mundo y los seres humanos en términos de metafísica, lógica o ética, en última instancia retiraría su multiplicidad al elevar un componente a la razón de ser respectiva de cada uno.

Rosenzweig se opone no sólo a un estilo específico de filosofía —es decir, el idealismo alemán, tradición en la que abrevó—,[6] sino a los principios básicos de la filosofía misma. Considera una superstición filosófica creer que la razón se encamina al ser, y viceversa. Esta suposición es en su opinión el defecto congénito de la filosofía que la atormenta desde entonces. "La filosofía comenzó

[6] Véase Scholem, "Franz Rosenzweig", p. 527.

en las nupcias del pensar con el ser. Y es justamente a ella, y justamente aquí, a quien rehusamos seguir. Buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser" (p. 60). Al cuestionar la íntima correlación entre razón y ser, Rosenzweig desmantela este entrelazamiento con base en la lógica, y al mismo tiempo destaca la forma en que el fracaso de la filosofía suministra la prueba cognitiva para su propia empresa. Argumenta como sigue:

> La identidad del pensar y el ser supone, pues, una íntima no identidad. El pensamiento, que en verdad se halla enteramente referido al ser, es al mismo tiempo en sí una multiplicidad porque está simultáneamente también referido a sí mismo. Así, el pensamiento, él mismo unidad de su propia pluralidad interna, funda además —no en tanto que él es unidad, sino en la medida en que es pluralidad— la unidad del ser. Con ello, la unidad del pensar, que concierne inmediatamente sólo al pensar, y no al ser, cae fuera del cosmos ser = pensar. Así, pues, este cosmos, en el que se hallan entreveradas dos pluralidades, tiene ahora su unidad enteramente allende sí mismo [pp. 13, 53].

Y como el cosmos —que incluye la presunta identidad de razonamiento y ser— no es ya la razón de ser del pensamiento moderno, la existencia de Dios como el "más allá" del cosmos es la inferencia lógica que Rosenzweig es capaz de establecer al desmontar el principio de pensamiento básico de la filosofía.

Con este argumento, Rosenzweig no adopta una postura escéptica ni teológica en su afán por remediar las deficiencias de la filosofía. Si se hubiese convertido en un escéptico, habría seguido siendo un filósofo de alguna creencia tradicional. Si hubiese abrazado el camino teológico, se habría comprometido con una doctrina religiosa específica. Debido a que ninguna opción era válida para él, tuvo que recurrir a una solución propia, que se representa en su intento de trasladar a Dios y lo que depende de él a la cognición.

Tras arrojar "su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos, desde Jonia hasta Jena"[7] (p. 52), Rosenzweig se embarca en su empresa, que navega con el lema: "Nuestro viaje de exploración avanza de las Nadas del saber al Algo del saber" (p. 60). El emparejamiento de la Nada y el Algo estructura el argumento de su tarea entera y ofrece las herramientas conceptuales para traducir lo inconmensurable al conocimiento. El par de conceptos está bien elegido: ninguno es un término ambiguo y, por ende, ninguno conlleva connotaciones múltiples tras de sí, que tan a menudo deslucen la claridad del lenguaje conceptual.[8] Para

[7] Véase también Mosès, *Engel der Geschichte*, p. 28.

[8] En la versión alemana original, este emparejamiento es *Nichts* (Nada) y *Etwas* (Algo). Pero como *Nichts* es un término ambiguo, Rosenzweig opera sobre lo que significa *Nichts:* "Wohlgemerkt, wir sprechen nicht die frühere Philosophie, die nur das All als ihren Gegenstand anerkannte, von einem Nicht Überhaupt. Wir kennen kein eines und allgemeines Nichts, weil wir uns der Voraussetzung des einen und allgemeinen All entschlagen haben. Wir kennen nur das einzelne (des-

descubrir el probable significado de estos términos es necesario consultar el diccionario, en tanto aún no se establecen del todo en la terminología. Incluso podría sentirse uno tentado a decir que las palabras deliberadamente no están destinadas a fungir como conceptos, toda vez que operan como transportadoras, al indicar la transferencia de algo intangible a la percepción. El argumento entero de Rosenzweig gira en torno a estos términos, si es posible denominarlos términos del todo. Por esta razón aprovecha casi todos los significados que indica el diccionario para estas palabras. Las entradas de "Nought" en *The American Heritage Dictionary* son las siguientes: *a)* nada [no-

wegen aber nicht etwa bestimmte, sondern nur bestimmungserzeugende) Nichts des einzelnen Problems". [*Stern der Erlösung*, p. 27]. [No hablamos, bien entendido, de una nada en general, como la vieja filosofía, que sólo reconocía como objeto suyo al Todo. No conocemos una nada única y universal, porque nos hemos desembarazado del presupuesto del Todo único y universal. Sólo conocemos la nada singular y aislada (no por ello determinada, sino sólo productora de determinación) del problema aislado y singular. (*La estrella de la redención*, p. 65).]

Por esta razón, Rosenzweig en ocasiones emplea una forma plural de *Nichts* que no existe en alemán cuando habla de las "Nichtsen des Wissens" ["Nadas del saber"] (p. 60). Al respecto, la versión en inglés de *Nichts, Nought,* evita todas las connotaciones terminológicas que supone el concepto alemán. Incluso *Aught,* término en inglés para el alemán *Etwas,* precisa más la cualidad que Rosenzweig deseaba transmitir con *Etwas*. [El caso del español representa más similitudes con el original alemán, toda vez que la doble negación de *nada* por lo general no implica una afirmación, sino una reafirmación de la negación (*v. gr.,* "no hay nada"). Quizá el término *algo* presente menos ambigüedad que el alemán *Etwas*. (T.)]

thing], *b)* el símbolo o [the symbol o], *c)* cero [zero], *d)* en absoluto [not in the least], *e)* nada más [no more].*

Así, la nada no es la cualidad de la nada en el sentido de una Nada absoluta. Y como Dios, el mundo y la humanidad son sin duda alguna evidentes por sí mismos, la Nada para Rosenzweig —si bien indica al principio "las Nadas del saber" (p. 60)— tiene que ser más compleja. Al recorrer la lista de entradas en el diccionario se ve la forma en que se instrumenta la variedad semántica de Nada: *a)* como *nada,* designa la ausencia de algo; *b),* como *símbolo,* indica vacíos y espacios en blanco, lo que sugiere que hay algo antes o después de ellos; *c)* como *cero,* no tiene significado y señala el inicio de una serie de números; *d)* como *en absoluto*, señala exclusiones, y *e)* como *nada más,* destaca algo que desapareció.

De este modo, la Nada del saber, aunque designe el no saber de lo inconmensurable, aparece desde el inicio mismo del argumento de Rosenzweig como la oportunidad para una demarcación múltiple más que como un límite máximo más allá del cual no hay nada. Las líneas de demarcación están destinadas a variar de acuerdo con los matices del significado que asume esa Nada en el transcurso de sus distintas acepciones. Esta cualidad de cambio indica que la Nada no ha de confundirse con un concepto, o que ni siquiera ha de

* En español, las entradas de *nada* que ofrece *El pequeño Larousse ilustrado* son las siguientes: *a)* ninguna cosa, *b)* muy poca cosa, *c)* en absoluto, *d)* el no ser.

esperarse que opere como tal; en cambio, desde un punto de vista metafórico, es un camaleón que asume el tono de sus aplicaciones condicionales, y éstas son básicamente modos de transposición.

Ocurre algo parecido con la palabra que Rosenzweig asocia con Nada, que se esboza ya desde el principio en una declaración básica que indica su embestida interpretativa: "La nada no es nada: es algo" (p. 45). *Algo* también supone muchos significados. Sus entradas en el diccionario son las siguientes: *a)* cualquier cosa [anything whatever], *b)* en absoluto [at all], *c)* de alguna manera [in any respect], *d)* alguna cosa [anything], *e)* aún no [not yet], *f)* símbolo o [symbol o] y *g)* cero [zero].*

Si la Nada no es nada, sino el esbozo de un Algo, destaca una connotación que tienen en común las dos palabras, a saber: cero. Si el cero marca el punto de intersección, podríamos decir que Nada indica un desplazamiento hacia el cero, mientras que Algo indica un avance a partir de cero. Así, su interrelación da por resultado una escala móvil, que convierte a la Nada en una operación que revela algo, un algo, no obstante, que aún está oculto en tanto predomine la Nada, si bien está contenido en ella igual que toda negación alberga una afirmación potencial que motiva la negación. Por ende, la Nada ha de traducirse a un Algo, lo

* En español, las entradas de *algo* de *El pequeño Larousse ilustrado* son las siguientes: *a)* concepto general de cosa en contraposición a nada, *b)* cosa de consideración, *c)* cantidad indeterminada, *d)* parte o porción, *e)* un poco.

que significa nada menos que la Nada tiene una naturaleza facilitadora. En esta coyuntura del argumento entra en escena un código dual de la Nada, que se percibe mejor cuando se le considera dentro del contexto del cual surgió. Como vimos, de acuerdo con Rosenzweig, la filosofía es la Nada del saber, como se desprende del hecho de que el Todo que proyecta la filosofía como concepto global hace que todo se disuelva en abstracciones. Al respecto, la Nada designa cero, porque el Todo como postulado inabarcable no es nada. Sin embargo, esta Nada tiene un doble filo en la medida en que su designación del Todo como nada da por resultado una cancelación de este concepto filosófico omniabarcante y de este modo libera la variedad entera de lo que es inconmensurable (Dios), múltiple (mundo) y particular (humanidad), que a su vez son las "Nadas del saber" en lo que respecta a la filosofía.[9] Esta Nada está destinada a desencadenar un Algo y, de este modo, a impulsar un avance desde la Nada del saber de la filosofía hasta una comprensión facilitadora de "cualquier cosa", traduciéndose así a su Algo.

Este emparejamiento es fundamental en el argumento de Rosenzweig, en el sentido en que activa un diferencial ambulante entre los dos términos que resulta ser el sello distintivo del paradigma

[9] Rosenzweig sostiene: "Así que tampoco del hombre sabemos nada. Y esta nada es solamente un principio, e incluso solamente el principio de un principio" (*La estrella de la redención,* p. 104).

interpretativo que propone. Por ende, Rosenzweig defiende el pensamiento en términos de relaciones y no de posiciones, postulados, categorías o siquiera conceptos. Los términos que emplea para esta tarea son adecuados en la medida en que no tienen la carga de ningún significado tradicional tras de sí. Como términos son más bien opacos y de ninguna manera definidos en estricto sentido, lo que sin embargo les permite desplegar más y más matices y llamar la atención a los avances de las relaciones entre ellos. Por tanto, Nada y Algo pueden concebirse primero y sobre todo como términos operadores, y como tales demuestran que son adecuados para la tarea de convertir al saber la inconmensurabilidad de Dios y lo que resultó de ella, es decir, el mundo y los seres humanos.

Mi propósito aquí es trazar la trayectoria de la interpretación que estructura el intento de Rosenzweig de traducir lo inconmensurable a cognición. Paso por alto la dimensión religiosa de su argumento, que representa una exposición fundamental del judaísmo. En cambio, me limito a analizar los cimientos de su argumentación. Como hice con los paradigmas interpretativos revisados hasta aquí, me centraré en la estructura mediante la cual se traslada un tema a un registro y en el grado al que éste interviene en aquél, con sus consiguientes ramificaciones. Si bien los modos de interpretación están siempre condicionados por el tema que pretenden abordar, definitivamente son distintos de lo que están destina-

dos a descubrir. Esto sucede en particular en el caso de Rosenzweig, en tanto aborda una cuestión religiosa en términos no tanto de creencia religiosa como de un entrelazamiento intrincado entre creencia y conocimiento:

> Hacemos que la fe sea enteramente contenido del saber, pero de un saber que pone él mismo en su fundamento un concepto capital de la fe. Que así lo hace es algo que, por cierto, sólo se hará visible en el curso de su acción, ya que, justamente, ese concepto capital de la fe no puede ser reconocido como tal más que cuando el saber llegue a exponer la fe, y no antes [p. 146].

Esta distinción posibilita separar el modo operacional de Rosenzweig, por una parte, de su compromiso con el judaísmo, por la otra. Aunque esto está bien delimitado en *La estrella de la redención,* la estrategia de su presentación no se deriva de un sistema de creencias, sino —como afirma el propio Rosenzweig— de las matemáticas en el libro primero, de la gramática en el segundo y del ritual en el tercero (pp. 350 y ss.), y toda esa estrategia se despliega estructuralmente en virtud de un diferencial ambulante.

Como Nada y Algo son los parámetros básicos de esta empresa, el primer proyecto es examinar la manera en que funcionan y lo que los hace encajar. Es el mismo Rosenzweig quien describe el modo operativo entre esos términos como diferencial ambulante:

> El diferencial aúna en sí las propiedades de la nada y las del algo. Es una nada que remite a un algo: a su algo; y, a la vez, es un algo todavía dormido en el seno de la nada. Es en uno la magnitud vertiéndose en lo que carece de magnitud y, por otra parte, posee prestadas, a título de *infinitamente pequeño,* todas las propiedades de la magnitud finita, a excepción de... esta misma. Y así extrae su fuerza fundadora de realidad, por un lado, de la violenta negación con la que rompe el seno de la nada, y, por otra, e igualmente, de la serena afirmación de cuanto limita con la nada a la que él permanece adherido a título de infinitesimal. De este modo, abre dos vías de la nada al algo: la vía de la afirmación de lo que no es nada y la vía de la negación de la nada. A causa de estos dos caminos es la matemática la guía. Ella enseña a reconocer en la nada el origen del algo. Edificamos, por tanto, aunque el maestro [Cohen] quizá no lo admitiera, basándonos en la hazaña científica de su lógica del origen: el nuevo concepto de nada [p. 61].

Ahora, antes de analizar el modo operacional del diferencial y la manera en que Rosenzweig concibió sus mecanismos, consideremos una vez más las entradas del diccionario, en especial porque Rosenzweig aprovechó de nuevo todas las funciones que ejerce el diferencial. Esto es de lo más pertinente en tanto Rosenzweig explícitamente tomó el diferencial como estrategia de interpretación de las manos de su maestro, Hermann Cohen, si bien la forma en que lo empleó

no fue exactamente la misma que la de Cohen.[10] La palabra "diferencial" se define en el diccionario como: *a)* relativo a la diferencia, *b)* que constituye o marca una diferencia, *c)* que depende de una diferencia o distinción, o la emplea para lo mismo, *d)* perteneciente a la diferenciación, *e)* incremento infinitésimo de una variable. Al marcar y a la vez emplear una diferencia, el diferencial opera mediante un marcado e interrelación continuos de la Nada como un no-más y del Algo como un aún-no. Saca a la luz la afirmación que alberga cada negación como su motivación para el acto negacional, lo que hace que la negación se deslice hacia su Algo, que, en palabras de Rosenzweig, está "dormido en el seno de la nada". En sí y por sí, el diferencial no es una entidad ni una cantidad, sino más bien una "-nada" (p. 21), igual que el "no-más" y el "aún-no" son en sí y por sí -nadas. El diferencial sólo planifica una trayectoria a lo largo de la cual la Nada se forma para revelar la no-Nada que está contenida en sí misma, presentada como algo aún por venir.

Para comprender el intento operacional del diferencial, debemos ver la obra de Cohen, en la que investigó el método del incremento infinitésimo al revisarlo a la luz de su historia.[11] El diferencial

[10] Rosenzweig escribió extensamente sobre la obra de Cohen; véase Franz Rosenzweig, "Zum Werk Hermann Cohens", en Reinhold Mayer y Annamarie Mayer (eds.), *Der Mensh und sein Werk,* Gesammelte Schriften 3, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 165-240.

[11] Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkennt-*

es sobre todo una operación de toma de conciencia, vivencial, en particular adecuada cuando se trata de concebir la realidad, continuidad o incluso lo infinito. Estos conceptos no pueden conceptualizarse a partir de posiciones fuera de sí mismas, toda vez que un acto así implicaría conferirles predicados respecto de los cuales no serían idénticos. Por tanto, la realidad quizá no sea más que la toma de conciencia de su existencia, que, sin embargo, debe "objetivarse", como sostiene Cohen *(Prinzip,* p. 98), para comprenderse. Por tanto, el diferencial demuestra ser el modo operacional para desplegar la realidad como toma de conciencia, como realización, como vivencia. Sucede lo mismo con la continuidad y lo infinito. En lugar de determinar lo que es o puede ser la continuidad, el diferencial realiza la continuidad en la medida en que divide lo que es continuo al tachar entre sí las formas siempre cambiantes, las cuales en su especificidad respectiva se convierten en contrastes para la siguiente forma, con el fin de desplegar así la continuidad mediante una secuencia de perfiles graduada individualmente. Por tanto, el incremento infinitésimo es ante todo un "principio de movimiento" *(Prinzip,* pp. 78 y ss.) que separa la continuidad en una secuencia de segmentos limitados, desplegándola de este modo como una transición entre sus divisiones independientes. El modo operacional del diferencial tiene así un carácter dual: segmenta

niskritik, 1883; reimpresión en Francfort del Meno, Suhrkamp, 1968.

la continuidad y, en tanto pasa entre los segmentos, despliega la continuidad como una vivencia, lo que da presencia a un *continuum*. Algo similar sucede con lo infinito, como demostró Cohen *(Prinzip*, p. 128). Aquí, como en todo lugar, el movimiento del incremento infinitésimo diseca lo infinito en una serie siempre naciente de escisiones finitas (p. 128), presentándolo como la transición entre sus divisiones, o —según Rosenzweig planteó la idea de su "maestro"— como lo infinitésimo pide prestadas "todas las propiedades de la magnitud finita, a excepción de... esta misma". Debido a que el cálculo infinitesimal opera como "el principio vivencial" (p. 257), no puede concebirse como una entidad; en cambio, como movimiento de disecación, el incremento infinitésimo sustituye todos los conceptos *a priori* para comprender la realidad, continuidad y lo infinito conforme viaja dentro de lo que prolonga hacia la realización. Al iniciar y dirigir un movimiento, el diferencial funciona como un organismo de realización, o, en palabras de Cohen, "el diferencial se distingue de toda clase de abstracciones en que señala la instancia competente inicial y final fundamentales para todas esas operaciones, que se unen en el objetivo de generar cognición de todo lo que sea real" *(Prinzip*, p. 207).[12]

[12] Al revisar la concepción cambiante del método infinitesimal, el propio Cohen la empleó para revelar la relación entre pensamiento y percepción como un proceso de vivencia, para el cual el principio de continuidad —básico para las diversas concepciones del cálculo infinitesimal— sirve como orienta-

Mientras que Cohen pretendió "objetivar" la cognición por medio del "cálculo infinitesimal", Rosenzweig emplea el diferencial como modo operativo para trasvasar a Dios en cognición. Este enfoque interpretativo le impide caer en la trampa de la filosofía, en tanto no tiene que postular ninguna conceptualización de Dios; en cambio, se vale del diferencial ambulante como medio de comprender a Dios como su propia realización. Comienza por afirmar: "De Dios no sabemos nada. Pero este no saber es no saber de Dios. Como tal, es el principio de nuestro saber de él. El principio, no el final" (p. 63). Por ende, Dios no puede definirse como una "indefinibilidad", pues esta afirmación implicaría, como señala Rosenzweig, que el ateísmo y el misticismo "pueden tenderse la mano" (p. 63). Sucede algo semejante en la teología negativa, que esencializa el no-saber en la medida en que identifica a Dios con la Nada del saber, lo que da por resultado la consecuencia fatal de convertir un Algo, en el sentido de "en absoluto", en una Nada.

Por tanto, debe adoptarse otra línea de razonamiento para determinar la esencia de Dios. La Nada del saber ha de tomarse en su connotación de cero, que se relaciona con la misma connotación de cero de Algo; así, la dualidad del cero surge a la vista, a saber: el cero es algo todavía no definido pero que permite la definibilidad. En términos matemáticos, el cero es el número que per-

ción principal. Al respecto, Rosenzweig sigue a Cohen, si bien no destaca lo mismo.

mite contar, y contar es el despliegue diferencial de lo que son los números. El acto de contar supone el diferencial —como de manera tan amplia demostró Cohen—, y así convierte al número en su realización, que implica no detener en ningún momento el proceso de conteo.[13]

Debido a que Dios no puede ser nada, está destinado a ser una no-Nada, de la cual un Algo, su Algo, es un "punto de partida" (p. 68). Así, Rosenzweig llega a una conclusión lógica distinta de las propias del ateísmo, misticismo, teología negativa y filosofía, al desacoplar su Nada del saber, por una parte, de lo "inconmensurable" y, por otra, con el fin de impedir que su ignorancia se confiera a Dios como su atributo básico. En consecuencia, la Nada del saber no se introduce en la aptitud central de Dios. Como referencia máxima, la Nada del saber convertiría a Dios en nada, retirándolo progresivamente de la existencia por completo, si bien los seres humanos experimentan su existencia misma como una certeza. Por tanto, la experiencia con valor probatorio recorta la Nada

[13] Véase Cohen, *Das Prinzip*, pp. 87 y ss. Mosès, en *Engel der Geschichte*, pp. 72 y ss., cita pasajes de una carta que Rosenzweig escribió a Hans Ehrenberg el 10-11 de mayo de 1918, cuando ya trabajaba en *La estrella de la redención*. En la carta comenta sobre la distinción entre los números irracionales y los racionales. Para los racionales, el infinito señala un límite inalcanzable debido a su progresión lineal, mientras que los irracionales crean un conjunto espacial, no lineal y omniabarcante. Rosenzweig extiende esta idea: "El infinito, en tanto número infinitésimo, es la energía oculta de los números racionales, que despliega la realidad en tangibilidad. Mediante los números irracionales el infinito sale a la luz [...] y no

del saber y al mismo tiempo exige que se comprenda lo evidente. Esta separación es la primera diferenciación de acuerdo con la cual se entrevé a Dios en términos diferenciales.

El diferencial, como observó Rosenzweig, "se pierde en lo inconmensurable"; sin embargo, al hacerlo, invade lo inconmensurable introduciéndolo al tema de interpretación. "Perderse" es una expresión delicada para designar la penetración de lo que el registro debe hacer disponible, y también revela que la operación diferencial trata de abrir lo inconmensurable para la cognición desde dentro de sí mismo. El primer paso para esta empresa es la distinción entre "Sí" y "No", que aparecen como "palabras-raíces" (p. 170) para el despliegue diferencial de Dios (p. 68).

> El No es tan primitivo como el Sí [...] El [No] primitivo no presupone sino la nada. Es No de la nada. Irrumpe inmediatamente de la nada como, justamente, su negación. No lo precede ningún Sí, aunque lo precede una afirmación. Pues sólo presupone la nada. Pero la nada por él presupuesta no es una nada que hubiera podido bastarse a sí misma [...] sino una nada de la que había de manar el Sí.
>
> [...]

obstante permanece siempre ajeno". Lo que parece una especulación tentativa en esta coyuntura del pensamiento de Rosenzweig se concibe más tarde como una operación especial del diferencial que, como un punto geométrico, despliega la realización del infinito por medio de una conversión, y de este modo nos permite concebir el diferencial como un movimiento no lineal.

> En el principio está el Sí. Y como al Sí no le es lícito recaer sobre la nada, ha de recaer sobre la No-nada. Y ya que esta No-nada no está dada con independencia —pues nada se da fuera de la nada—, la afirmación de la No-nada circuye, como límite interno, la infinitud de cuanto no es nada. Se afirma un infinito, la esencia infinita de Dios [pp. 28, 26 y ss.; 68, 66 y ss.].

La esencia infinita se revela como un Sí, que surge del No de la Nada, y esto hace que el No y el Sí sean contemporáneos, en especial porque la esencia de Dios no puede ser una ni otra. Sin embargo, el encajamiento del No y el Sí establecen una distinción, y esto prolifera hasta diferenciaciones infinitas, en el sentido en el que alguna vez detalló Gregory Bateson, quien declaró en otro contexto que "es la diferencia la que marca una diferencia".[14] Como autodiferenciación, la esencia de Dios se traduce a "su infinita facticidad, su *physis*" (p. 66), que se manifiesta en la emisión de un surtido de múltiples posibilidades.

El diferencial operativo entre el No y el Sí mantiene a Dios lejos de cualquier proyección humana particular y nos permite revelar su infinitud como realización. Ésta se vuelve tangible mediante el manejo operativo del diferencial, que "se pierde en lo inconmensurable" y al mismo tiempo "posee prestadas, a título de *infinitamente pequeño,* todas las propiedades de la magnitud finita, a

[14] Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind,* Nueva York, Ballantine, 1972, p. 315.

excepción de... esta misma" (p. 61). Toda posibilidad que surge de la "facticidad infinita" de la *physis* de Dios parece determinada y finita, y no obstante la infinitud es operativa en la potencialmente incesante diferenciación. Así, el diferencial nos permite percibir la manera en que el "No originario" de Dios "surge de nuevo ahora ya no como No, sino como Sí", pues "antes de su surgir de sí, Dios no puede tener propiedad alguna" (p. 156).

Con el fin de comprender este surgimiento, el lenguaje es de capital importancia para Rosenzweig, en tanto pensamiento y lenguaje se entrelazan de manera íntima. Por tanto, deja muy claro que la cognición de lo inconmensurable sólo se consigue "conforme al ser hablado completamente real del lenguaje [que es] el fragmento central de toda nuestra obra" (p. 220).[15]

[15] Sobre el lenguaje, Rosenzweig escribe: "[El] lenguaje [...] está enraizado, con sus palabras originarias, en los fundamentos subterráneos del ser, pero ya gracias a las palabras raíces brota a la luz de la vida sobre la tierra, y en esta luz florece en multiplicidad variopinta [...] pero se diferencia de la restante vida precisamente en que no se mueve libre y caprichoso por la superficie, sino echa raíces hacia los oscuros fundamentos bajo la vida" (p. 190).

Respecto de la concepción de lenguaje por parte de Rosenzweig, véase Klaus Reichert, "'It is Time': The Buber-Rosenzweig Bible Translation in Context", en Sanford Budick y Wolfgang Iser (eds.), *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 169-185. Reichert ubica el lenguaje de Buber y Rosenzweig en el ambiente cultural de los años veinte y concluye por caracterizar su traducción de la Biblia como sigue: "La paradoja permanece [...] inventar un lenguaje que en el acto de la creación se revelase, al mismo tiempo que fuese exhaustivamente hebreo y la encarnación de un alemán que nunca existió, pero

Dios nunca hubiese podido convertirse en una realidad empírica para los seres humanos si no hubiese afirmado su no-Nada, es decir, su no ser nada. Por tanto, la afirmación de no ser nada es la primera diferenciación de acuerdo con la cual se entrevé la inconmensurabilidad de Dios en términos diferenciales. Sin embargo, la no-Nada requiere un acto para salir a la luz. Este acto ha de concebirse como libertad de Dios, porque la afirmación de su no ser nada lo hizo abandonar su escondite. Aun así, queda la pregunta de por qué lo hizo. El acto de salir de su ocultamiento sólo puede calificarse de "infinita arbitrariedad" (p. 70). "Pues en la acción creadora del Creador no hay capricho. No lo hay en ella, pero sí en la autoconfiguración de Dios, que precede a su acción creadora" (pp. 158-159). En términos de una interpretación diferencial, el capricho es el acontecimiento originario, que se resiste a la traducibilidad pero pone en acción al diferencial. Si la diferenciación original es inasequible, no obstante convierte su intraducibilidad en un viaje incesante que produce traducciones múltiples.

El abandono por parte de Dios de su ocultamiento mediante el ejercicio de su libertad convierte la negación de su ocultamiento en una re-

que podría llegar a existir. Un diseño utópico verosímil: ser judío *y* alemán, yo y otro, sin apropiación" ("It is Time", p. 185). Véase también Löwith, "M. Heidegger und F. Rosenzweig", pp. 76 y ss., donde el autor reflexiona sobre la importancia del lenguaje, que Rosenzweig comparte con Heidegger; ambos emplearon en sus principales obras un "pensamiento gramatical".

velación de su esencia en virtud de la cual su Nada autonegadora pone en circulación un Algo de configuraciones infinitas. "Lo que a partir de la *nada* de Dios había surgido, en dura lucha, como autonegación de esta nada, después de introducirse en el *algo* vivo de Dios salió de éste no ya como autonegación, sino como afirmación del mundo" (p. 202). Así, el Algo de Dios se presenta como surgimiento, articulado por una incesante y prolífera secuencia de perfiles de su esencia siempre nuevos mediante los cuales el dios oculto, al abandonar su escondite, revela la "vitalidad" de su *physis* (p. 202). Esta última se manifiesta en la creación. En consecuencia, la creación no es un mandato inasequible, sino la transmutación del ocultamiento de Dios en su "facticidad infinita", al hacer que su Nada autonegadora engendre su Algo como posibilidades ilimitadas.

El diferencial puede facilitar un trasvase de la esencia de Dios en su *physis,* como se manifiesta en la diversidad impredecible de la creación, y de este modo permite concebir la fase inicial de su realización. El manejo operativo básico del diferencial es "perderse en lo inconmensurable", y al hacer rutas internas, convertir lo inconmensurable en la idea comprensible de una Nada autonegadora de Dios. Al hacerlo, al mismo tiempo "posee prestadas, a título de *infinitamente pequeño,* todas las propiedades de la magnitud finita", con lo que segmenta la esencia inconmensurable de Dios en incrementos infinitésimos de formas siempre cambiantes, susceptibles de comprenderse, si

bien ninguna de ellas es representativa de la creación y cada una de ellas conserva su enigmática singularidad. Por tanto, toda posibilidad que despliegue la facticidad infinita de la *physis* de Dios es determinada y finita y, no obstante, lo infinito es operativo en la diferenciación en potencia ilimitada de lo que se hace manifiesto.

Así, el diferencial traslada la esencia de Dios a una escala móvil, lo que nos permite determinar la manera en que su autonegación de no ser nada —su no-Nada— se desplaza hacia su ser "en absoluto": su Algo. Sólo esta secuencia sin fin permite que Dios se traduzca a percepción, que significa, como señala Rosenzweig, "[escalar] con cuidado a lo largo del cable de hierro de la conciencia cognoscitiva" (p. 130). Debido a que el diferencial sólo es un modo de traducción, no debe confundirse con una aptitud ontológica de la esencia de Dios; en cambio, como agente operador está destinado a permitir la presencia de la esencia. Para conseguir esta susceptibilidad de concepción, el Algo que "parte" de la no-Nada ha de presentarse en términos de representación. Sólo cuando el Algo se representa no está determinado por nada fuera de sí mismo; más bien, obtiene su presencia como la realización de sí mismo. Por esta razón, el diferencial ambulante no es más que un desplazador que pone en marcha esta realización; como incremento infinitésimo no es una entidad, sino sólo funciona como el operador que despliega y lleva al Algo a la representación.

Al respecto, Rosenzweig se corresponde con Her-

mann Cohen, quien calificó al diferencial —a pesar de que se denomine incremento infinitésimo— no como unidad, sino como un "principio de movimiento" que, al disecar de continuo lo que despliega, procede como un "movimiento delimitante".[16]

El diferencial como modo interpretativo nos permite trasladar la esencia de Dios a una representación realizadora, pero hasta el momento no indica el modo de operación de acuerdo con el cual se desarrolla la realización. Al abordar este problema, Rosenzweig presenta una concepción del diferencial que, como afirma antes, quizá no cuente con la aprobación del "maestro". El diferencial ahora se detalla más, como punto de inversión *(Umkehr,* en el original alemán) entre el dios escondido y el revelado. Es el "punto geométrico donde se encontraban los dos segmentos: el Sí originario y el No originario de la nada divina; y la inversión sólo se deja aprehender como inversión de las direcciones, las cuales, precisamente, en un caso convergen y en el otro divergen" (pp. 202-203). Esta aptitud adicional del diferencial como punto geométrico funciona todavía como un "principio de movimiento" que, sin embargo, asume su especificidad al separar "los dos segmentos [...] de la nada divina" y al mismo tiempo alimentarlos entre sí. La dualidad de diferenciar y entrelazar es la causa de que el punto geométrico se vea "como [...] el punto *x, y* en un sistema

[16] H. Cohen, *Das Prinzip,* pp. 78 y ss.

de coordenadas" (p. 203). En otras palabras, está determinado mediante su separación de los dos segmentos, pero indeterminado en lo que concierne al resultado de su entrelazamiento. Aquí es donde sale a la luz la especificación de Rosenzweig. Como "principio de movimiento" (Cohen), el diferencial no procede en una dirección lineal; su especificación como punto geométrico le proporciona un movimiento compensatorio al entrelazar lo que se separó. Por consiguiente, el principio de movimiento opera como un principio de inversión. El No se convierte mediante su negación en la no-Nada de Dios, y el Sí se convierte mediante su afirmación en el hecho de que Dios abandone su ocultamiento.

¿Qué es lo que este punto geométrico nos permite percibir en términos de cognición? El No y el Sí no serán los mismos siempre que se dé una inversión. Rosenzweig sostiene: "Pero no hay nombre para tal inversión. Es, por así decir, nada más que el punto geométrico desde el que tiene lugar el emerger en cuestión" (p. 202). "Emerger" es la palabra decisiva, pues indica que algo se produce siempre que se acoplan diferentes sistemas entre sí, como es el caso del Sí y el No. Así, el diferencial que despliega la esencia de Dios procede como su realización, pero al mismo tiempo estructura esta última como un *Umkehr* continuo de dichos sistemas que los tacha entre sí. Esta inversión es necesaria, porque siempre que el diferencial despliegue la esencia de Dios, albergará la inscripción de la magnitud infinita, cuyas limita-

ciones inherentes requieren inversiones de las direcciones.

En tanto principio de movimiento, el incremento infinitésimo funciona como una operación delimitadora, que permite que Rosenzweig traduzca la esencia de Dios a una realización autorrepresentadora. En tanto punto geométrico, señala el intersticio entre los segmentos, que los convierte en su lado inverso y a cada uno en el otro, y de este modo permite que Rosenzweig explicite la realización como una emergencia ilimitada. Lo que destaca el diferencial como principio de movimiento que procede como principio de inversión es una diferenciación del diferencial mismo. La razón principal de esto es que lo inconmensurable no se califica en términos de predicados, que habrían de conferirse desde el exterior.[17] De este modo, el diferencial resulta el anticoncepto del predicado cuando se va a llegar a lo inconmensurable dentro de la comprensión.

El emerger requiere especificación, si la realización de la *physis* de Dios se va a hacer tangible. Por tanto, el diferencial debe diferenciarse de nuevo para permitir la traducción de la facticidad infinita de Dios en términos cognitivos. El necesario desplazamiento del diferencial se da cuando el mundo —igual de "inconmensurable" que Dios y la humanidad (p. 467)— ha de hacerse comprensible en términos de su realización diferencial. Lo que Rosenzweig denomina el ser del

[17] Por tanto, Rosenzweig afirma: "Antes de su surgir de sí, Dios no puede tener propiedad alguna" (p. 156).

mundo es "su Por Doquier y su Siempre" (p. 83), y nosotros como seres humanos estamos en el mundo del mismo modo que el mundo está en nosotros. Lo que impide que el "Por Doquier y el Siempre" estén encerrados en "la prisión nocturna de la Nada" es "la plétora de las caras". "Pero el surgimiento de esta plenitud desde la nada es distinto, otra vez, del surgimiento, al que ya hemos asistido, del logos del mundo", que salió de Dios como facticidad de su *physis*. En consecuencia, los muros de esta prisión son penetrados de continuo porque

> cada novedad es una nueva negación de la Nada, algo que nunca había sido, un principio de suyo, algo inaudito, algo "nuevo bajo el sol".* Es infinita la fuerza de negación de la Nada, pero es finito cada efecto singular de esta fuerza; es infinita la plenitud, pero finita la cara. Sin fundamento ni dirección suben de la noche los fenómenos particulares; no llevan escrito en la frente de dónde vienen ni a dónde van: son. Siendo, son singulares, cada uno un uno contra todos los demás; cada cual separado de todos los otros, *especial*, un *no-otro* [pp. 45, 85-86].

¿Qué es lo que hace que el "Por Doquier y el Siempre" se desplieguen y surjan continuamente con una nueva distintividad de esta manera, y no de otra? Es el logos lo que demuestra "un lado nuevo de la eficacia del Sí primitivo" (p. 84) en tanto

* Eclesiastés, 1, 9.

su aplicación al mundo convierte las propiedades del "Por Doquier y el Siempre" en especificidad. Así, la aplicación del logos da origen a la plenitud del mundo que "irrumpe en su resultado individual, como un pleno milagro, con la avasalladora fuerza de lo imprevisto e imprevisible" (p. 89). Esta operación a su vez traduce el logos a una percepción vívida, para permitirnos comprender su carácter originario, que es indicativo de la *physis* de Dios según se manifestó en la creación. Más aún, la facticidad infinita de Dios se traduce por consiguiente a la autoespecificación del mundo, que por tanto caracteriza el "Por Doquier y el Siempre" en su impredecible individualidad emergente.

Esta autoespecificación diferencial del mundo es un paso adelante hacia la posibilidad de hacer perceptible el carácter de otro modo abstracto de la esencia de Dios como realización. Esta percepción a su vez es indispensable en la medida en que la comprensión de Dios en términos cognitivos prohíbe toda adjudicación de predicados a él. En consecuencia, Rosenzweig incluso se abstiene de igualar a Dios con la verdad (pp. 453, 458), lo que, como predicado, supone una visión omniabarcante obligada a estar más allá de esta atribución. La esencia de Dios sólo es concebible como secuencia graduada de formas siempre nuevas de su realización, llevada a través del mundo a términos de una autodiferenciación aprehensible. Por tanto, Rosenzweig escribe acerca del mundo:

La esencia de Dios [...] se ha desleído en su acto del todo carente de esencia, del todo real, del todo cercano: en su amor. Y este su amar plenamente revelado, plenamente patente, recorre ahora los espacios redimidos de la rigidez de la esencia y llena todas las lejanías [p. 458].

Una vez más, la función del diferencial varía cuando entra en escena el ser humano. Rosenzweig sostiene: "Así que tampoco del hombre sabemos nada. Y esta nada es solamente un principio, e incluso solamente el principio de un principio. También en él apuntan y despiertan las palabras originarias: el Sí que crea, el No que engendra, el Y que configura" (p. 104). La existencia del ser humano *vis-à-vis* Dios y el mundo, de acuerdo con Rosenzweig, es efímera, lo que ilustra con una cita de Goethe: "¿Qué distingue a los dioses de los hombres? Que ante aquéllos corren muchas olas; a nosotros, en cambio, la ola nos levanta, la ola nos traga, y nos hundimos" (p. 104). Esto convierte a lo efímero en el sello distintivo del ser humano, quien, sin embargo, como el Y entre el Sí y el No, lo conecta con aquello de lo cual él se distingue, y esta posición intermedia entre No y Sí lo lleva a incesantes configuraciones de sí mismo. Su carácter efímero marca la existencia humana de un modo de total aislamiento, y la esencia de los seres humanos sólo se puede desplegar al negar este carácter efímero —del mismo modo que Dios negó su esencia de ser oculto—, y esta Nada autonegadora se manifiesta como una voluntad median-

te la cual los seres humanos ejercen su libertad. Sin embargo, esta última es limitada: "[A] la libertad humana [...] [en] oposición a lo que le sucede a la libertad divina, el poder le está ya negado en su origen, pero su querer es tan incondicionado y sin límites como el poder de Dios" (p. 107).

¿Qué dirección toma esta voluntad ilimitada e incondicional que surgió de la no-Nada de la esencia humana? Su ademán principal es desafiar su propia particularidad; al respecto, está marcada por una dualidad en la medida en que es inasequible y se dirige a una otredad, pero al mismo tiempo sigue atada inextricablemente a su individualidad aislada, que nunca puede dejar atrás.

El diferencial tiene que presentar a la esencia humana como su realización y, por ende, comienza a viajar como un movimiento delimitador entre "un no-más" y "un aún-no", destacando así su destino aparente, que es la pretensión de todo ser humano: llegar a ser "sí-mismo" (p. 108). Sin embargo, el sí-mismo nunca se consolida como una forma identificable, mucho menos máxima, última. En cambio, atraviesa por incesantes configuraciones de sí mismo. Ninguna de "tales figuras se vuelve posesión suya. Él conserva también sólo de nombre lo propio suyo, el carácter, la índole peculiar. En su paso por tales figuras, en verdad no le queda de todo ello nada que sea reconocible" (p. 121). Así, la "mismificación [...] de su sí-mismo" (p. 120), como la denomina Rosenzweig, prolifera hacia una reconfiguración continua. Toda manifestación individual de esta secuencia reve-

ladora de la "mismidad" no es más que una transición que lleva a otra forma del sí-mismo que el "hombre" va a adoptar. Debido a que toda forma individual de estas configuraciones permanece transitoria, la no-Nada de la esencia del ser humano se lleva a configuraciones siempre nuevas. Esta ruta a la que se ha lanzado el "hombre" lo convierte, desde un punto de vista gramatical, en la "cópula" que conecta al No con el Sí; al hacerlos fundirse entre sí, el sí-mismo se destaca como una dispersión continua hacia un diferencial de sí mismo. Este diferencial hace tangible el sentido de que el ser humano fue creado a imagen de Dios (p. 199).

Proliferación de traducibilidad

Las operaciones del diferencial que hemos mostrado hasta ahora nos permiten percibir la forma en que se traducen las inconmensurabilidades a términos cognitivos. La *physis* de Dios se hace patente mediante el diferencial como punto geométrico, que convierte el No originario en una negación de la no-Nada, y al Sí originario en una afirmación del abandono del ocultamiento. Así, el diferencial revela la dualidad inherente de las palabras raíces como un surgimiento de la *physis* de Dios en facticidad infinita, lo que se articula como realización en términos de representación. Al principio, el diferencial se concibe como el esbozo de un Algo en una Nada, abriendo de este

modo una interacción entre lo que al mismo tiempo separa. Como agente operativo está destinado a diferenciarse cuando se da un desplazamiento del diferencial que revela la esencia de Dios a aquellas del mundo y la humanidad, en especial debido a que el diferencial depende de lo que separa y conecta. Si la esencia de Dios se diferencia respecto de su facticidad infinita, esta autodiferenciación se traduce en una autoespecificación continua de la distintividad del mundo que, en su individualidad de este y no de otro modo, despliega una distintividad finita en variaciones siempre nuevas. Este proceso es incesante. Por ende, la realización diferencial de la esencia del mundo nos permite concebir lo infinito como un engendrar impredecible de especificaciones de sí mismo. Una vez más, el diferencial existe para operar de modo diferente en la revelación de la esencia humana, cuya realización se ve como una secuencia sin fin de configuraciones transitorias, ninguna de las cuales se identifica jamás con el yo, porque las formas cambiantes "llevan hacia dentro, cada vez más hondo en el silencio de lo íntimo" (p. 122). La diferenciación graduada del diferencial no es en sí misma más que un modo operacional que, sin embargo, parece el único modo disponible cuando se trata de traducir lo inconmensurable a la cognición. Al variar desde la facticidad infinita de Dios a través de la distintividad del mundo hasta las configuraciones transitorias del yo humano, el diferencial, en esencia separador, se convierte en una serie de perfiles discretos. Sin embargo,

estos perfiles se sobreponen de continuo entre sí, en especial porque ninguno de ellos es idéntico a lo que segmentan. La yuxtaposición y la segmentación son simultáneas, lo que hace que el diferencial opere como un movimiento continuamente delimitador. El incremento infinitésimo es, por tanto, no una cantidad sino un agente de movimiento, movimiento que sin embargo obtiene su impulso de la conexión de lo que separó, fundiendo de este modo sin cesar una escisión en otra. La esencia de Dios se presenta así como la realización de sí misma; esta autorrealización se traduce a la autoespecificación continua del mundo y de la misma manera a las configuraciones cambiantes del yo humano.

No obstante, esta interrelación plantea nuevos problemas para un despliegue diferencial de la esencia de Dios. Hasta aquí, Dios, el mundo y la humanidad aparecen sólo como elementos de un proceso. "No sólo el Hombre, sino también Dios y el Mundo son, cada cual, un sí-mismo solitario que, enrigidecido en sí, nada sabe de un fuera" (p. 126). A primera vista da la impresión de que Rosenzweig se contradice a la luz del argumento que presentó en el primer libro de *La estrella de la redención*. Después de todo, la *physis* de Dios como facticidad infinita se manifestó a sí misma en la creación, de la cual el mundo y la humanidad proporcionan la experiencia más tangible. Queda aún una tendencia predominante a tomar los tres elementos como "tres Todos", pero esto resulta inaceptable, en tanto "tres Todos" son impensa-

bles. Tiene, pues, que ser preguntada la pregunta por las relaciones" (p. 126). Al hacerlo

> hay que ensamblar estos elementos subterráneamente destrozados; hay que conectarlos clara y fluyentemente, sacándolos de su recíproco excluirse; hay, en fin, que, en vez de *hundirse* en la noche de lo Positivo, en la que cada Algo desea tomar las formas de gigante del Todo, *ascender* otra vez [p. 129].

¿Cómo ha de concebirse esta ascensión, que incluye los elementos que se tornaron tangibles en el acto de creación? Como hemos visto, la creación surgió de la no-Nada de la esencia de Dios, que, en tanto *physis* de Dios, es facticidad infinita, pero como tal existe ahora. Si se considera la creación algo aislado, se trata de un acontecimiento del pasado, lo que significaría: "Ahí amenazaba Dios con perderse tras la infinidad de la Creación. Parecía volverse nada más que *origen* de la Creación y, por tanto, volver a ser Dios escondido, que era justamente lo que con la Creación había dejado de ser" (p. 206). Incluso puede comprobarse esto con una "analogía mundana", pues la muerte es "la clave de bóveda de la Creación" que "imprime sobre todo lo creado el sello imborrable de las criaturas, la palabra *sido*" (pp. 201-202). Si permaneciera de esta forma, la creación se convertiría en un predicado conferido a Dios el Creador, quien se desvaneció tras su obra y, por ende, no está ya presente como realización emergente de sí mismo. En el mejor de los casos,

tendría que calificarse de *deus absconditus,* lo que de nuevo apunta hacia una supuesta postura exterior a Dios con el propósito de definirlo. Para entender la creación en términos cognitivos como una etapa tangible en el proceso de realización de la esencia de Dios, la creación misma ha de concebirse en términos diferenciales. Por tanto, Rosenzweig sostiene:

> La muerte creada de la criatura es el presagio de la revelación de la vida sobrecreatural. La muerte, que para cada cosa creada es la recta compleción de su entera condición de cosa, desplaza insensiblemente la Creación al pasado y la vuelve así callada predicción constante del milagro de su renovación [p. 200].

Y Rosenzweig detalla este milagro de nuevo en términos diferenciales: "La predicción, la expectación del milagro, siempre es el momento propiamente constitutivo, mientras que el propio milagro sólo es el momento de la realización" (pp. 138-139). Dicho de otro modo, el "milagro de su renovación" señala el espacio entre "un ya-no" y "un aún-no", que despliega la creación como profecía, convirtiéndola así en una presencia continua de Dios, en tanto Dios el Creador se realiza como Dios el Revelador (pp. 210-211).

> En su carácter presente, que carece de razón y fundamento, toca ahora la Revelación fondo permanente: un fondo que se halla más allá de su carácter de presente, o sea, que está en lo pasado, pero que es

> ella misma quien lo hace visible a partir, únicamente, de la presencia de la vivencia [...] La Creación que en la Revelación se hace visible es Creación de la Revelación [pp. 228-229].

Al estar en el pasado, el carácter de presente de la revelación obtiene su realidad tangible.

La creación misma ahora ha de revelarse en virtud de un punto geométrico, que, como indiqué, opera por medio de la inversión: la muerte de las criaturas se invierte en una predicción de lo que ha de venir, y su carácter de pasado, en un fondo para la revelación. Rosenzweig avanza grandes distancias para detallar el surgimiento de la revelación a partir de la creación, que procede mediante traducciones siempre nuevas de la presencia de Dios a la experiencia humana, en especial mediante el amor. "Es al amor a quien corresponden todas las exigencias que hemos formulado al concepto del Revelador: al amor del amante, no al de la amada. Sólo el amor del amante es esta entrega de sí renovada a cada instante; sólo él se dona a sí mismo en el amor" (p. 207). Esta declaración es sin lugar a dudas un *theologoumenon*. Sin embargo, Rosenzweig no la plantea como convicción religiosa, sino que la extrapola del No inicial de Dios proveniente de su no-Nada, que en términos humanos sólo es comprensible como "esta entrega de sí renovada a cada instante" mediante la cual el "capricho" de Dios —en sí mismo un acto inconmensurable de libertad divina— se traduce a la órbita humana. Esta traduc-

ción a su vez repercute en el ámbito humano. Al ser amada, "se despierta el alma" y

> Dios adquiere sólo aquí, en el testimonio del alma creyente, la realidad gustable y visible, más acá de su ocultamiento, que antes, más allá de su ocultamiento, había un día poseído, de otra manera, en el paganismo. Al confesar el alma ante el rostro de Dios y confesar, así, el ser de Dios y dar de él testimonio, es como Dios, el Dios revelado, adquiere ser [p. 228].

Si la revelación, en el primer caso, surgió de una inversión del carácter de pasado de la creación en una diferenciación siempre renovada de la individualidad del mundo y del mismo modo en una configuración siempre cambiante del sí-mismo, ahora obtiene su realidad empírica mediante el reconocimiento de la entrega de Dios de sí, que, a su vez, permitió que "el alma" surgiera "de su cerrazón en el sí-mismo" (pp. 253-254).

Así, la revelación asume una aptitud tripartita: es la negación del ocultamiento de Dios, que, como entrega de sí, sólo puede tratarse de un acto de amor con el cual Dios obtiene realidad para el alma humana. La revelación se descubre una vez más en virtud del diferencial, que opera en términos de puntos geométricos que convierten lo que separaron a su lado inverso: el ocultamiento de Dios en entrega de sí, el sí-mismo humano en el despertar del alma, y el confinamiento autoimpuesto de Dios mediante la adopción de su *physis* (p. 224) en una realidad empírica para el alma.

Si la creación ocurrió en el pasado y la revelación es la manifestación de la presencia de Dios, la redención será el futuro de Dios. Igual que la revelación surgió de la creación al invertir la muerte en renovación, la redención emergerá de la revelación.

> [Dios es] Redentor en un sentido mucho más grave que como es Creador y Revelador, porque no es meramente el que redime, sino también el que es redimido. En la redención del mundo por el hombre y del hombre en el mundo, Dios se redime a sí mismo. El hombre y el mundo desaparecen en la redención; Dios, en cambio, en ella se cumple. Es sólo en la Redención donde Dios deviene [...] el Todo-Uno [p. 289].

La redención convierte a la revelación en su inverso, en la medida en que la revelación manifiesta la presencia de Dios en términos de experiencia de valor probatorio, mientras que la redención configura la realidad de Dios como plenitud.

Y aquí la polémica de Rosenzweig hacia la filosofía completa el círculo. El Todo como plenitud surge al final y nunca pudo estar presente en medio de la diversidad del mundo. Al contrario, la diversificación de lo que existe, que el Todo postulado filosóficamente se suponía debía abarcar, hubo de ser redimida de su singularidad al hacerla desaparecer en la plenitud.

Rosenzweig concibió la secuencia creación-revelación-redención como *Bahn,* señalando tanto sus diferencias como sus interrelaciones. La tra-

ducción al inglés del término alemán *Bahn* es "course" (curso), pero esta palabra deja de lado connotaciones importantes, pertinentes en la articulación diferencial que Rosenzweig elabora respecto de Dios. (En español, la equivalencia más adecuada en este contexto sería "ruta".) *Bahn* no significa "curso" en el sentido de *cursus*. Como tal, indicaría algo que completa un ciclo completo, lo que implicaría un *telos* (fin último) oculto. En cambio, destaca un descubrimiento que no apunta en una dirección específica. Si bien la creación, la revelación y la redención otorgan a Dios un carácter sobresaliente que se desplaza, Dios mismo no sigue un curso; *Bahn* es más bien una articulación diferencial de lo que puede conllevar lo inconmensurable —que sólo ha de percibirse en términos de su realización—.

Dios es plenitud; sin embargo, el postulado puro de esto es inasequible, por lo que sólo un descubrimiento diferencial ofrece acceso a él. La secuencia de creación, revelación y redención traduce la plenitud como su realización en términos humanos. Por tanto, la redención, como un acto mediante el cual Dios se redime a sí mismo, es un retorno a su principio, mediante el cual el diferencial también articula la redención como un punto geométrico. Si el concepto de *Bahn* va a prolongar la plenitud hacia una secuencia de etapas, lo que de manera inevitable traslada a Dios a términos de temporalidad, entonces cada una de estas etapas debe marcarse a sí misma por la inversión *(Umkehr);* de otro modo, Dios asumiría las

características de un espíritu hegeliano en desarrollo. Por tanto, el diferencial como punto geométrico diseca cada una de estas etapas en un movimiento compensatorio. Si en un principio *Bahn* sugiere un curso, como en inglés lo hace (y en castellano también), tiende a sobresalir una aptitud hegeliana de Dios, mientras que *Bahn* se presenta en todo su carácter extraño como un descubrimiento que procede en cambios totales, es decir, en sentido inverso. Estos cambios totales destacan que la plenitud no se concibe como un avance temporal, sino que ha de inscribirse en una secuencia tal mediante una inversión inherente que es operativa en cada etapa. Así, el diferencial como principio de movimiento ejerce una función doble: descubre la esencia de Dios como su realización y al mismo tiempo descubre cada una de estas etapas como una autoinversión, con lo que elimina su temporalidad aparente y da a la plenitud su presencia empírica.

Si el Todo parece hacerse presente al final, esta aptitud en apariencia temporal de su existencia atestigua que Dios no podría identificarse con su realización, la cual, como descubrimiento diferencial, es sólo un modo de traducción y no un predicado. La plenitud está siempre presente, y al fechar su aparición marca la diferencia final entre lo inconmensurable y su susceptibilidad de ser concebido en términos humanos. Dicho de otro modo, señala la intraducibilidad residual del esfuerzo de Rosenzweig por traducir a Dios a términos cognitivos.

Aquí, como en todas partes, la intraducibilidad impulsa el intento de superarla, aunque esto sólo sea posible en forma simbólica, según se desprende de la manera en que Rosenzweig aborda la Estrella de David. Los dos triángulos de la estrella hacen que se cruce la trayectoria explorada hasta ahora:

> Tales tres nuevos puntos, referentes a la parte de la trayectoria que son la Creación, la Revelación y la Redención —siendo los tres puntos primeros los que corresponden a los elementos Dios, Mundo y Hombre—, tienen que disponerse de tal modo que el triángulo que formen no venga a hallarse dentro del primer triángulo [...] [La] unión de un punto con los otros dos tiene que volver a recorrer la línea del triángulo primitivo, de manera que los dos triángulos se corten mutuamente.
>
> [...]
>
> La estructura en forma de estrella que así surge constituye a su vez, retrospectivamente, en figuras a los elementos geométricos de que está compuesta [p. 309].

La Estrella de David deviene así una representación de múltiples funciones.

Sobre todo, la estrella es el diagrama simbólico del registro que va a permitir el acceso a Dios y traducirlo a cognición. Se concibe en forma simbólica en la medida en que no hay ninguna decisión pragmática que guíe la interpretación de la esencia de Dios; en cambio, tiene que hacerse presente como realización. Por tanto, las dos estruc-

turas que sirven para esta empresa deben estar acopladas, en especial porque una separa lo inconmensurable en sus elementos, los cuales la otra debe relacionar. Sin embargo, ambas operan al disecar un potencial para que sean capaces de representarlo como realización. Lo que de este modo queda al descubierto ha de replegarse luego en sí mismo de vuelta, sin deshacer la función que ejerció el diferencial ambulante. Esto hace de las "figuras", según afirma Rosenzweig, una "configuración", y ésta no puede presentarse ya en términos de "elementos geométricos", sino que está destinada a convertirse en "figuras desmatematizadas" (p. 310).

No obstante, la configuración sólo se interpreta en forma simbólica para asumir tangibilidad. Además, la cualidad simbólica del registro marca una postura final que se opone a la traducción de la esencia de Dios a cognición. Así, el espacio liminal entre Dios y la cognición de él —generada por el acto de interpretación— se inscribe en el registro al transformarlo en un símbolo que, a final de cuentas, indica su insuperable separación de lo que parece hacer presente.

En tanto configuración, la Estrella de David encarna el registro interpretativo como medio de acceder a la esencia de Dios y al mismo tiempo traslada esa esencia a términos humanos. Abarca los múltiples niveles de traducibilidad, cuyas proliferaciones indican que no existe ningún fin concebible para la transmutación de la materia bajo control. Por tanto, Rosenzweig declara:

> El antemundo contenía sólo los elementos mudos con los que se construía la ruta de la Estrella. La ruta misma era una realidad, pero que no podía ser vista con los ojos en ningún instante, pues la Estrella que recorre la ruta no permanece quieta la duración de ningún instante. El ojo sólo puede ver lo que dura más de un instante: sólo el instante que se detiene eternizado permite al ojo que vea en él la figura. La figura es, pues, lo más que elemental, lo más que real, lo inmediatamente visible [pp. 351-352].

Así, queda manifiesta la dualidad de la Estrella como representación del registro interpretativo. La figura implica la necesidad de hacer frente a la incertidumbre y, por ende, todo registro interpretativo está destinado a tener estructura, figura. Lo pertinente aquí es la dinámica intensificada, que hace que tanto los elementos como el curso aparezcan como autoespecificaciones que proliferan, sobre las cuales el ojo nunca puede descansar. Sin embargo, lo que le está dado percibir al ojo es la estructura de esta trayectoria, mediante la cual el diferencial ambulante hace que los segmentos que separó se inviertan entre sí. De este modo, el diferencial, como estructura operativa que despliega tanto los elementos como el curso, así como su interconexión, interpreta la esencia como su realización perceptible al ojo humano.

La sustancia simbólica de la Estrella opera como una característica que impregna todo a lo largo del paradigma interpretativo de Rosenzweig, al especificar y ramificar la traducción de Dios en

una multiformidad en expansión continua de cognición humana. Como ya se mencionó, cada uno de los tres libros de *La estrella de la redención* privilegia un modo especial de traducción. Las matemáticas ofrecen el nivel para trasladar los elementos; la gramática, el curso; y la liturgia, para trasladar la presencia de la plenitud a términos cognitivos. Los elementos se despliegan como una individuación siempre creciente; el curso, como una traducibilidad perpetua; y la plenitud, como diferenciación sin límites. En cada uno de estos niveles se ajusta la traducción respectiva, lo que hace que los modos mismos proliferen en especificaciones ramificadas de lo que nos permiten comprender. Esta traducibilidad múltiple tiene que ver con una diferenciación continua del registro, lo que haría que uno se sintiese inclinado a hablar de varios registros, cuya multiplicidad ha de prolongar hacia lo concebible lo que la traducción previa no nos permitió ver.

Esta traducibilidad perpetua es reveladora en dos aspectos. El primero es que un registro interpretativo va a incrementar su diversidad estructural en proporción a la complejidad del tema que se interpreta. Si se diseña para abrir un acceso a algo inconmensurable, esto último causará una complicación matizada de los términos a los cuales se va a traducir. De este modo, un diferencial ambulante se vuelve operativo dentro del registro mismo, al traducir la realización de la esencia a una autoespecificación continua de segmentos producidos para la cognición. El segundo aspec-

to es que, mediante este proceso, la cognición ya no se concibe en términos de conceptualizaciones unificadoras que se yuxtaponen a lo que se lleva a la cognición. Por tanto, las suposiciones, categorías o postulados, no digamos ideas omniabarcantes como el Todo, quedan expuestos de manera implícita, como principios monistas, por lo que son, a saber: intenciones orientadas pragmáticamente, condicionadas en sí mismas en forma situacional e histórica. La cognición ha de devenir multiforme si se va a enfrentar con éxito a un tema que no puede incluirse dentro de aquello cuya comprensión se ha planteado. La traducción de Dios a cognición está destinada así a transformar la cognición en un conjunto continuamente creciente de puntos de vista, cada uno de los cuales debe dar paso a otro debido a sus limitaciones inherentes.

En última instancia, el discurso mismo de Rosenzweig está consciente de esto. Aunque se compromete a demostrar que el diferencial como principio de movimiento nos permite concebir lo inconmensurable como su realización, no obstante da la impresión de que está obligado de manera inevitable a ofrecer pruebas fehacientes de lo que el diferencial ambulante transparenta. Por esta razón, *La estrella de la redención* está impregnada de ejemplos históricos, provenientes en su mayoría de las principales religiones, mitología y filosofía idealista del mundo entero, con el fin de destacar lo que sucede cuando el descubrimiento diferencial de la esencia de Dios no se origina del

No de su no-Nada y el Sí del abandono de su ocultamiento.

Brahma, el nirvana o el Tao, como los elementos indispensables de las religiones orientales, "se quedaron [...] en los pórticos del Sí y el No" (p. 98). El "velo de Maya [...] sólo [dejó] en vigencia en todas las cosas el *sí-mismo* y luego [disolvió] éste en la unidad total del Brahman" (p. 99). En

> la doctrina de Buda [...] todo este mundo engendrado por el conocimiento y el deseo, a una con sus dioses y con su esencia [...] [consume] la abolición en la nada. ¿En la nada? Ni siquiera eso, porque se evita hasta el resto de positividad que comporta la palabra nada. No, pues, abolición en la nada, sino en un reino que queda allende el conocimiento y el no-conocimiento. Otra vez, pues, se ha alcanzado aquí prácticamente la frontera de la Nada y, en todo caso, se trata de un punto que está muy lejos a la espalda de la infinita universalidad del conocimiento, negadora de la nada y, por lo mismo, infinitamente afirmadora de sí misma [p. 99].

Y

> Lao-tsé va más atrás del mundo de Confucio, demasiado visible, demasiado lleno de tráfagos y negocios, demasiado gobernado; y, sin negarle su esencia de realidad, busca dónde se hallan la raíz y la fuente de todo ese tumulto abrumador. De la fuente del No-hacer mana toda la plenitud del Acto [pp. 100-101].

Estos conceptos fundamentales de las grandes religiones orientales tienen un rasgo en común, que es aquel que todas ellas designan un reino que está más allá de Dios, quien de este modo se ve reducido respecto de lo que reifican estos constituyentes principales. El mundo —y todo lo que existe— se hizo para disolverse en la nada o surgió de un vacío inconcebible. Además de los reinos que postula cada una de estas religiones como la razón de ser que existe allende Dios, la cognición de estos fundamentos es expresamente imposible, en especial porque la cognición es ya sea una de las características mundanas por disolverse o un gesto vano para comprender este esquivo vacío. Todo esto a su vez atestigua la gran importancia que Rosenzweig otorga a la cognición como un esfuerzo que permite a los seres humanos concebir lo inconmensurable, pues lo que está más allá de lo concebible puede ya sea disiparse en la insignificancia o llevar a una hipostatización de la Nada del saber inicial en un atributo de Dios, con lo que se le desplazaría fuera de la órbita de las preocupaciones humanas por completo.

Además, lo que las religiones orientales no son capaces de especificar es la manera en que el sí-mismo y el mundo se reducen hasta la disolución o la nada, o cómo es que el vacío se traduce en acción. Dicho de otro modo, el interés principal de Rosenzweig (*v. gr.,* cómo hacer comprensible la traducción de Dios al mundo y a la humanidad, y, una vez más, al descubrimiento diferen-

cial de la creación-revelación-redención)[18] está entre paréntesis o, en el mejor de los casos, permanece oculto.

Con base en estos mismos principios desafía a los filósofos griegos.

> [El] propio Platón y Aristóteles no enseñan que haya dentro del mundo relación de emanación, ni, en general, ninguna relación activa entre la idea y el fenómeno, el concepto y la cosa, el género y el individuo (o de cualquier otro modo en que se aprehenda la contraposición), sino que en ellos aparecen los notabilísimos pensamientos de que las cosas *imitan* a la idea, *miran* hacia ella, *sienten nostalgia* de ella, *evolucionan* hacia ella —que no es causa agente, sino *fin*— [p. 94].

Los abundantes ejemplos negativos en el discurso de Rosenzweig sirven para revelar el reverso de su propia empresa interpretativa. En las diversas religiones y ramas de la filosofía que analiza, se da una reificación específica, que se eleva a principio omniabarcante. Por ejemplo, en la religión griega, los dioses no son más que una hipostati-

[18] Rosenzweig describe esta relación como sigue: "En realidad, Creación, Revelación y Redención no son categorías. Las categorías jamás constituyen una serie: a lo sumo, pueden poner las bases sobre las que cabe que se forme en la realidad una serie. En cambio, la Creación, la Revelación y la Redención son ellas mismas, como serie Creación-Revelación-Redención, una realidad, y hacemos una concesión al modo de pensar idealista cuando, en vez de poner entre ellas unos guiones, ponemos unas comas" (p. 235).

zación de los seres humanos, cuyas cualidades se reflejan en el Olimpo. El Islam es un poco distinto: "El Creador de Mahoma es [...] 'rico sin mundo alguno' [...] Su poder da muestras de ser como el poder de un déspota oriental, y ello no creando lo necesario [...] sino en la libertad de su acción caprichosa" (pp. 160-161), lo que es una hipostatización, de acuerdo con Rosenzweig, de una de las características divinas responsable de poner en marcha el desplazamiento diferencial entre el No y el Sí.

Sin ahondar más en detalles, las hipostatizaciones —sin importar que se den en religiones, teologías o filosofías— sustituyen a Dios como razón de ser y desplazan sus principios respectivos, constitutivos universalmente, más allá de la comprensión. En consecuencia, la hipostatización señala el lugar en donde cesa la interpretación. Al mismo tiempo, parece imposible justificar estas múltiples hipostatizaciones, si bien parecen sobre todo reificaciones de las urgencias, deseos, experiencias, ideas y aspectos o puntos de vista humanos elevados al rango de una explicación totalizadora. Sin embargo, esto deja sin aclarar la razón de la generación de estas hipostatizaciones autoproducidas y, por ende, queda la pregunta: ¿por qué los seres humanos creamos una incomprensibilidad a la cual nos subordinamos?

Esta pregunta de corte antropológico ya no es preocupación de Rosenzweig; en cambio, los ejemplos negativos, entre los cuales al final se encuentran el cristianismo y las artes, le sirven como ana-

logías para su propia tarea. La razón de mencionarlos tiene dos vertientes: la primera es que, a pesar de su diversidad, todos ellos llevan la marca de la reificación de principios, ideas, orientaciones o postulados, y así se presentan como conceptos opuestos al diferencial ambulante. La reificación desplaza a lo inconmensurable más allá de la comprensión, mientras que el diferencial nos permite revelarlo como su realización. Las reificaciones llevan al diferencial ambulante a un punto muerto, y al hacerlo señalan el punto en el que se detiene la revelación de lo inconmensurable. La segunda es que este contraste decisivo convierte todas las reificaciones especificadas en contrastes negativos con el fin de que el diferencial ocupe el centro de atención como principio de movimiento, que, al operar como un movimiento no lineal de inversiones, traduce lo inconmensurable a términos de cognición. Al negociar el abismo que se abre entre lo inconmensurable y la cognición, el diferencial ambulante no se incluye en ninguna tercera dimensión. Al carecer de este rango referencial, la serie de reificaciones de que está impregnada la exposición de Rosenzweig de principio a fin opera como una "ruta de referencia"[19] destinada a iluminar lo que es capaz de lograr una interpretación diferencial cuando se trata de

[19] "Rutas de referencia" es un concepto que presentó Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters,* Cambridge, Harvard University Press, 1984, pp. 36, 55-71, 136 y ss., para indicar la función de criterios referenciales y el intercambio entre sus funciones. [Edición en español: *De la mente y otras materias,* Madrid, Visor, 1995.]

comprender lo inconmensurable. Por esta razón, las reificaciones acompañan la traducción incesante que efectúa el diferencial, en especial porque señalan, en cada caso individual, por qué y cómo se retrasó el movimiento del incremento infinitésimo. Las diversas clases de reificaciones en las cuales quedan aprisionadas la esencia de Dios, la del mundo y la de la humanidad, saltan entonces a la vista, en tanto todas ellas son predicados que se otorgan a lo inconmensurable a partir de posturas ajenas a él. Por tanto, Rosenzweig opta por un modo diferencial de interpretación —y lo desarrolla—, pues el diferencial nunca es ajeno a lo que diferencia, nunca es una postura a partir de la cual se elaboren predicados y nunca es una categoría que se yuxtaponga a lo que se va a comprender.

Conforme el diferencial se desplaza entre "un ya-no" y "un aún-no", no pertenece a ninguno de sus constituyentes y, por tanto, es capaz de convertirlos en operadores para revelar lo inconmensurable sin conceptualizarlo. Al hacer que lo inconmensurable se deslice hacia una comprensión incipiente, lo representa como una concatenación de actos siempre creciente, con lo que traduce lo inconmensurable a una autoespecificación de la cognición. Para favorecer este proceso, las diversas reificaciones no sólo aclaran la manera en la que el diferencial convierte a Dios en conocimiento, sino que al mismo tiempo se deconstruyen como conceptualizaciones que se yuxtapusieron a lo que se destinaban hacer accesible.

Esta dualidad permite que el discurso mismo de Rosenzweig transite a través de las reificaciones señaladas, dividiéndolas en referencias negativas, así como en objetivos de deconstrucción. Este esfuerzo se guía mediante la necesidad de mostrar lo que las hipostatizaciones velan, ocultan o no bastan cuando se trata de trasladar sus principios básicos a la comprensión. Sin embargo, la razón principal que esgrime el discurso mismo de Rosenzweig como diferencial ambulante es que la traducibilidad no tiene el carácter de un objeto que se ha de comprender. En cambio, sólo se hace tangible mediante su multiformidad, que se lleva a cabo al cambiar los niveles de traslación, al entrelazarlos y en virtud del carácter inconcluso de todos los esfuerzos de la traducción, lo que destaca la diferencia máxima entre lo inconmensurable y su cognición. Esta diferencia máxima conserva lo inconmensurable y, no obstante, permite que adquiera cognoscibilidad mediante una traducibilidad prolífica producida por un discurso que en sí mismo opera como diferencial.

V. CONFIGURACIONES DE LA INTERPRETACIÓN: UN EPÍLOGO

PARA RESUMIR, destacaré los puntos principales que se abordaron en este análisis de la interpretación. La interpretación es un acto de traducción, cuya ejecución depende del tema que se va a interpretar así como del contexto dentro del cual tiene lugar esta actividad. En consecuencia, existen sólo variables de interpretación, que se conciben como iteraciones de traducibilidad, que no *la* interpretación. Los principales desplazamientos en las variables de interpretación se limitan por el contexto:

a) La autoridad era la preocupación fundamental cuando los textos sagrados tenían que trasladarse a la vida de la comunidad o cuando se recurría a los autores canónicos como guías tanto para la producción como para la recepción de literatura.

b) El círculo hermenéutico como estrategia de interpretación entró en escena cuando no pudo sostenerse ya la sola autoridad del canon de cara a sus múltiples lecturas, que las más de las veces sujetaban la autoridad del texto a manipulaciones condicionadas por la situación, a consecuencia de lo cual el canon se convirtió en materia de

disputas e incluso perdió mucho de su orientación mundana.

c) La espiral recursiva adquirió importancia cuando hubo de controlarse la entropía, o la realidad hubo de concebirse en términos de sistemas autónomos, o los sistemas compuestos surgieron de un acoplamiento estructural de sistemas, o los encuentros entre culturas o grados de cultura hicieron necesaria la negociación entre lo conocido y lo ajeno, en especial debido a que lo que al principio se encuentra más allá del alcance responderá a una intervención desde un punto exterior a él.

d) El diferencial ambulante —si bien tuvo de suyo una historia especial— se convirtió en un modo de interpretación decisivo cuando las conceptualizaciones holísticas, como las propuso la filosofía e incluso la teología, demostraron su incapacidad para convertir las inconmensurabilidades en cogniciones.

En cada uno de estos casos, un contexto general causó un desplazamiento de los procedimientos de interpretación. Sin embargo, no sólo el cambio de contexto requirió nuevas herramientas para los procedimientos interpretativos, sino que la causa principal fue el tema en cuestión.

No debe olvidarse que en aras del análisis hice hincapié en las distinciones entre hermenéutica, cibernética y realizaciones diferenciales como tipos de interpretación. No obstante, las diferencias entre sus modos operacionales no son de manera alguna tan rígidas, y de hecho el círculo hermenéutico, la espiral recursiva y el diferencial am-

bulante en realidad se funden entre sí siempre que se lleva a cabo la interpretación. Pero la mayor parte del tiempo predomina uno de estos procedimientos. Hay un elemento de las espirales en el círculo hermenéutico, que abarca el movimiento de vaivén entre el texto y su comprensión, aplicación o desciframiento. Un diferencial opera también dentro del círculo, al revelar el potencial de un texto realizándolo como una secuencia de perfiles graduados. Además, hay un movimiento circular en las espirales recursivas, que se revela en la acción y la retroacción, así como hay una operación diferencial en el remodelamiento continuo de entrada y salida, en el que se centra la diferencia entre un "ya-no" y un "aún-no". Por último, el diferencial ambulante contiene un elemento de recursividad, pues los perfiles graduados en los que se despliega en abanico el potencial por interpretar están hechos para replegarse de nuevo en el potencial, lo que nos permite comprenderlo. El predominio o la subordinación relativos de estas actividades interpretativas dependerá del propósito que se persiga siempre que tenga lugar la interpretación.

¿Por qué es tan importante para la interpretación la interacción entre circularidad, recursividad y diferencial? Como se demostró, toda interpretación es un acto de traducción que abre un espacio entre el tema por interpretar y aquello en lo que se transforma el tema. El espacio es en cierta medida independiente de lo que se traduce y de aquello a lo que se traduce. Por esta razón lo de-

nomino *espacio liminal,* pues tacha el tema en el registro y, por tanto, no pertenece a ninguno. En otro contexto, Eco empleó el término *espacio,*[1] concebido como un intervalo en el tiempo en el que tiene lugar una gran cantidad de selecciones (p. 222). Aunque Eco pensaba en una relación de otro tipo, su observación sirve también para la interpretación. Estas selecciones deciden no sólo la forma en que se ejecuta el traslado de todo acto interpretativo, sino también la manera en que se aborda o enfoca para su comprensión el tema que se va a trasladar. En vista de las abundantes selecciones que tienen que llevarse a cabo, los modos de hacer frente al espacio liminal son de suma importancia.

El círculo organiza recorridos de prueba entre las características privilegiadas con el fin de llegar a la comprensión o de aplicar lo que se ha comprendido. La recursividad retroacciona el déficit inicial hacia la salida, con lo que se inicia el ajuste de suposiciones ulteriores necesarias para adquirir control. El diferencial, tras disecar el tema en una secuencia de escisiones siempre nuevas, continuamente las hace replegarse entre sí, lo que nos permite concebir lo que al principio eludía a la cognición. El círculo, la recursividad y el diferencial desplazan el tema hacia otra cosa, organizan este desplazamiento como un modo de transferencia y ejercen cierto grado de control cuando

[1] Umberto Eco, *I Limiti dell'Interpretazione,* Milán, Bompiani, 1990, p. 227. [Edición en español: *Los límites de la interpretación,* México, Lumen, 1992.]

se yuxtaponen términos cognitivos en el tema durante el proceso de interpretación.

Al mismo tiempo, estas modalidades apuntan hacia lo que se resiste a la traducción. Debido a que el espacio liminal se crea mediante el acto de interpretación, no puede eliminarse en su totalidad. Sin embargo, la intraducibilidad residual se transforma en el impulso que guía al círculo hermenéutico, la espiral recursiva y el diferencial ambulante.

La capacidad de estos tres operadores básicos para hacer frente al espacio liminal se deriva de la dualidad inscrita en cada uno de ellos. El círculo media entre lo dado y su comprensión, la recursividad efectúa un cambio desde una posición hacia la entropía y la apertura ilimitada, y el diferencial permite un potencial sin trabas para conseguir la concebibilidad. Cada uno de estos operadores lleva a cabo su tarea mediante estas referencias duales, en la medida en que el tema y los términos a los que se traslada tienen que situarse dentro de todo acto de interpretación. De este modo, las combinaciones potencialmente múltiples de los modos operacionales estructuran el espacio liminal abierto por toda interpretación.

Aunque este espacio se estructura mediante lo que delimita, parece tener una dinámica propia. ¿Cómo podemos dar razón de esta dinámica? Después de todo, el espacio liminal está vacío, y a pesar de eso algo parece surgir de él. El círculo, la espiral y el diferencial —cada uno con su propio modo particular de operación— tratan de enfren-

tar el espacio entre tema y registro estableciendo conexiones y relaciones aún más refinadas, diversificadas y complejas. Esto produce un efecto dual: mientras que el círculo, la espiral y el diferencial están destinados a ejercer control en el primer caso, lo consiguen hasta un grado en el que se combinan mediante una interacción mutua. El juego es la zona de interacción de los modos mediante el cual se franquea el espacio liminal. Al respecto, los modos operacionales mismos otorgan al espacio vacío una cierta cualidad dinámica que proviene de su interacción. Este juego no tiene reglas, si bien se guía con las abundantes elecciones que toma el intérprete, a lo que aludía Eco cuando describía el espacio como un intervalo. Estas selecciones son las responsables de lo que se combinó entre sí e incluso de lo que predomina dentro de la interacción de círculo, espiral y diferencial. Sin embargo, se toman de manera subconsciente, igual que las "síntesis pasivas", que, de acuerdo con Husserl, son operaciones necesarias para establecer una "buena continuación".[2] Además, si tomamos en cuenta que el círculo, la espiral e incluso el diferencial no sólo están diferenciados en sí mismos sino que también asumen una diversificación creciente en relación con la tarea que van a desempeñar, entonces la inter-

[2] Véase Edmund Husserl, *Analyzen zur Passiven Synthesis*, Gesammelte Werke, 11, Margot Fleischer (ed.), La Haya, Martinus Nijhoff, 1966; y Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964, pp. 150 y ss. [Edición en español: *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid, Alianza, 1979.]

acción entre ellos, guiada por selecciones subconscientes que subyacen a sus combinaciones, convierte el espacio liminal en un vórtice. Cuando se combinan, los modos operacionales luchan entre sí para probar cuál de ellos será más capaz de remontar el espacio liminal; al hacerlo, su inscripción recíproca convierte al círculo en un movimiento espiral, a la espiral en una autocorrección diferencial, y al diferencial en una recombinación circular de lo que se separó. Esta explicación no agota de manera alguna los movimientos potencialmente impredecibles de tal interacción, pero al menos indica la forma en que puede enredarse una variedad de procesos en un solo vórtice.

El espacio liminal se carga, pues, con un dinamismo que se esfuerza por descargarse en algo. Los modos operacionales están destinados a ejercer control y al hacerlo entablan un juego entre sí; las selecciones que se toman para guiar el juego tienen una naturaleza subconsciente y, por ende, no controlan del todo lo que desatan, lo que las hace potencialmente sujetas de modificación. Así, el espacio liminal mismo no es exactamente autopoiético, sino que asume una cualidad tal al sacar su dinamismo a partir de lo que se le insertó desde el exterior.

Cuando los modos comienzan a superar el espacio liminal al accionar entre sí, su interacción puede ser de condensación recíproca, de inscripción mutua o de predominio y subordinación alternos. Este juego, este accionar es, de acuerdo con Victor Turner, "lo categóricamente incatego-

rizable", en especial en tanto es "esencialmente intersticial, está en una posición intermedia entre todos los nodos taxonómicos estándar".[3] Franquear mediante el accionar conlleva, por tanto, prescindir incluso de los grados limitados de referencia que posee cada modo operacional. Además, las selecciones que estructuran el accionar tienen lugar debajo del umbral de conciencia del intérprete, lo que desata "una suerte de espiral extraña" entre la interacción de los modos y la toma subconsciente de decisiones. Una espiral extraña es, según Douglas Hofstadter, "una interacción entre niveles en la cual el nivel superior alcanza el nivel inferior e influye en él, mientras al mismo tiempo él mismo es determinado por el nivel inferior",[4] con lo que se crean "jerarquías enredadas" (pp. 684 y ss., en especial p. 709).

En consecuencia, da la impresión de que el espacio liminal, mediante sus formas caleidoscópicamente cambiantes de espirales extrañas, se organizase a sí mismo. Además de su propio dinamismo inherente, el espacio liminal obtiene tanto información como energía de la apariencia del tema y de lo que el registro está destinado a lograr. Sin embargo, la información (tema) y las guías (registro) están sujetas a un procesamiento cuando se interrelacionan en el espacio liminal

[3] Victor Turner, *The Anthropology of Performance,* Nueva York, PAJ, 1988, p. 17.

[4] Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid,* Nueva York, Vintage, 1989, p. 709. [Edición en español: *Gödel, Escher, Bach: una eterna y grácil espiral,* Barcelona-México, Tusquets, 1998.]

que al principio las separó entre sí. Debido a la interacción entre los modos operacionales, sus espirales extrañas y las selecciones subconscientes del intérprete, este procesamiento se desarrolla de acuerdo no sólo con la apariencia del tema y lo que desea el registro, sino también con una fuerza que se reúne en el espacio liminal en sí, impulsada por lo que la interacción entre círculo, espiral y diferencial puso en marcha.

Esta fuerza es indefinible y se presta a una descripción sólo en la medida en que la transmutación de información y guías convierte al espacio liminal en un sistema no lineal. La "fuerza" designaría así el carácter no lineal del procesamiento que se da en el espacio liminal. Así, éste funciona como un catalizador indispensable para trasladar un tema a un registro. Como catalizador, lleva a cabo lo que se distinguió categóricamente, dando de este modo un enfoque al tema y diferenciando el registro. Al mismo tiempo, las organizaciones no lineales se distinguen porque también generan cierta incontrolabilidad, como se muestra en los impredecibles movimientos en el accionar de los modos. Sin embargo, la incontrolabilidad no significa que las cosas siempre estén propensas a salirse de control; en cambio, al final resulta el combustible autogenerado para la dinámica que convierte el espacio liminal en un sistema autoorganizado mediante el cual la compleja estructura del espacio liminal es capaz de organizarse a sí misma. Si los sistemas lineales tienen algún fin último, cuya realización se

pretende lograr mediante los mecanismos de los sistemas en cuestión, los sistemas no lineales, mediante las espirales extrañas entre sus factores, niveles y todo con lo que se les alimente desde el exterior, son una especie de fenómeno reciente. De este modo, la no linealidad se convierte en la fuente de abastecimiento continuo del surgimiento.

La fuerza que se reúne en el espacio liminal tiene una cualidad poética, en tanto produce algo hasta entonces inexistente. La concepción de esta cualidad recuerda la filosofía poética de Giambattista Vico y sus *Principios de una ciencia nueva* que pretendían explorar el mundo de nuevo. Según Vico, la historia es un proceso de principios siempre nuevos, en tanto parece tanto lineal como cíclica, y tal movimiento compensatorio se entreteje con lo que él denomina el *ricorso*. Si este último forma la infraestructura de este nuevo mapa del mundo, ¿cómo funciona? Giuseppe Mazotta ofreció hace poco una brillante exposición de su obra, que de manera sucinta identifica la cualidad poética que genera el vórtice del espacio liminal.

> Por el entretejido de círculo y línea, que produce la espiral, el *ricorso*, así, es la configuración simultánea de clausura y apertura de un círculo que se repite con una diferencia, siempre está fuera de lugar y es excéntrico respecto de los demás círculos de la serie [...] Junto con el *ricorso*, el *cursus* sugiere un estilo espiral de escritura de Vico y uno de pensamiento, el arte poético de relacionar hechos o palabras remotas

> entre sí [...] Es un lenguaje que salta sobre conexiones convencionales, que se desliza, como un cursor, hacia adelante y hacia atrás, que busca en apariencia aleatoria pero rigurosa órbitas elípticas en una serie, y crea un lugar especial para un discurso en el que aparezca ante nuestros ojos una nueva configuración omniabarcante del pasado, presente y futuro.[5]

De este modo, el *ricorso* es una conclusión que nos permite percibir el engendramiento de cualidades poéticas que dan origen a fenómenos emergentes en el acto de la interpretación.

Antes de detallar estos fenómenos, es necesaria una advertencia respecto de la eliminación del espacio liminal a cargo de algunas clases de interpretación. Siempre que las suposiciones de un registro se yuxtaponen en el tema, el espacio liminal es colonizado por los conceptos en los que va a influir. Esta colonización convierte la interpretación en un acto que determina el significado pretendido del tema. Cuando esto sucede, la interpretación cesa. La colonización del espacio liminal, por tanto, sacrifica la traducibilidad y con ella la oportunidad de abarcar más de lo que era posible antes de la yuxtaposición. Siempre que predominen las suposiciones, la interpretación resultará un predicado del tema en cuestión. En contraste, la interacción de los modos y sus espirales extrañas, con las selecciones subconscientes

[5] Giuseppe Mazotta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 228.

mediante las cuales se procesan la información y las guías, hace del espacio liminal una organización no lineal, revelando así la interpretación como producción. Entendida de esta manera, la interpretación produce fenómenos emergentes o constituye una fuente de surgimientos.

Siempre que tiene lugar la interpretación, algo surge, y este algo no es idéntico al tema ni al registro al cual el tema se va a trasladar. Antes de examinar lo que surge en los paradigmas bosquejados, debe prestarse atención a una condición final responsable de toda clase de surgimientos en el acto de interpretación. El registro que va a influir en este acto está marcado por una dualidad básica: *a)* está destinado a proporcionar medios de acceso a lo que se interpreta, pero *b)* es también el marco al que se traduce el tema. Estas dos funciones del registro son interdependientes, y esto es válido —al menos hasta cierto punto— aunque el registro se yuxtaponga más o menos al tema. En este caso, el marco de todos modos funciona como medio de acceso.

Sin embargo, como regla, hay una escala móvil entre los extremos, que se señala, por una parte, al subordinar el tema al registro, y, por la otra, al diferenciar al registro cuando el tema esté destinado a percibirse en toda su complejidad. Sea cual fuese la posición en esa escala móvil, siempre existe un acoplamiento estructural entre tema y registro. Mediante este acoplamiento estructural, el registro —al permitir el acceso— no puede más que abrir caminos internos hacia el tema, de por

sí regido por su propósito y, por ende, mediante su misma intervención, ocasiona perturbaciones. Éstas son una consecuencia inevitable de todo acoplamiento estructural, y se manifiestan en lo que los teóricos de los sistemas autoorganizados, como Heinz von Foerster y Henri Atlan, denominan *ruido,* que significa que surgió algo incontrolable.[6]

En relación con el paradigma que analizamos, el ruido puede calificarse, en un registro concebido hermenéuticamente, como malentendido; en uno concebido cibernéticamente, como incontrolabilidad de los sistemas acoplados —o incluso como un mal funcionamiento de ellos—, y en uno concebido diferencialmente, como inasequibilidad de lo inconmensurable. Debe procesarse la multiformidad del ruido que eclipsa el intento del registro, y el resultado de esto tendrá que ser distinto tanto del tema como del registro, pues el registro funciona sólo como una herramienta operacional y el tema no es idéntico al ángulo desde el cual se le aborda. Así, tenemos una reacción en cadena: el acoplamiento estructural de tema y registro causa perturbaciones que producen ruido, cuyo procesamiento hace que surja algo que es distinto de lo que se acopló.

Llegamos ahora a un punto en el que podemos apreciar del todo el espacio liminal como un vórtice que es catalítico en la medida en que transforma, por medio de espirales extrañas, la multi-

[6] Para ahondar en este particular, véase William R. Paulson, *The Noise of Culture: Literary Texts in a World of Information,* Ítaca, Cornell University Press, 1988, pp. 66-100.

plicidad de los modos operacionales y la selección subconsciente de su empleo en fenómenos emergentes.

Regresemos a los paradigmas para identificar lo que en realidad surgió en los casos analizados. En el género de la interpretación que representa el comentario, es una *guía* para la comunidad. En el género de la interpretación que representa la hermenéutica, es *comprensión* y *aplicación* de lo que se comprendió, el surgimiento de la *historia* a partir de hechos privados de efectividad o de la *cura* del paciente. En el género de la interpretación que representa la cibernética, es el *control* o la *composición* de sistemas de orden secundario o terciario. Y en el género de la interpretación que representa el diferencial, es la *realización* de lo inconmensurable.

Los fenómenos emergentes de esta clase también repercuten en el registro. Sin perder de vista la dualidad del registro, los efectos colaterales del acceso, que se manifiestan como ruido, inciden en una diferenciación del marco. Se observa esto en todos los paradigmas analizados. Hay una complejidad en aumento del círculo hermenéutico, cuya causa es el tema, que está determinado, debe constituirse o sacarse de su escondite. En consecuencia, el círculo, que en el caso de Schleiermacher opera como una estructura de juego de idas y venidas, se transforma en círculos concéntricos en el esfuerzo de Droysen por construir la historia, y en espirales transaccionales en un registro psicoanalítico. Lo mismo sucede con el para-

digma cibernético. La descripción gruesa en el caso de Geertz está marcada por una organización compensatoria y en expansión de conjeturas y evaluaciones de conjeturas. Esta réplica dual se esfuerza por lograr un refinamiento continuo del registro mediante la autocorrección. La autocorrección también conserva su carácter básico en la interpretación del automantenimiento de los sistemas autónomos, en los cuales la recursividad se concibe como la infraestructura de una autopoiesis en curso. En el paradigma de Rosenzweig, el diferencial cambia a variantes siempre nuevas, por lo que en el análisis final el discurso mismo resulta ser diferencial. De este modo, no sólo los fenómenos emergentes son producto del acoplamiento entre tema y registro, sino que también el acoplamiento causa una autoespecificación continuamente emergente del registro.

Una razón fundamental para la diferenciación del registro es la intraducibilidad residual que —como vimos— no es una característica del tema que se interpreta, sino que es producto de la interpretación misma. Sin embargo, esta intraducibilidad autoproducida funciona como un impulso para una operación continua de ajuste de los modos en los que ejerce influencia el registro. También puede causar un cambio en los modos aplicados cuando no baste un refinamiento creciente. Esto es de lo más sorprendente en el paradigma psicoanalítico, en el que la espiral transaccional surge del círculo como un nuevo modo de operación. Por esta razón podemos calificar de au-

topoiética a la intraducibilidad residual autoproducida, pues es la fuente: *a)* de la complejidad creciente del registro, *b)* del cambio del registro, y *c)* del surgimiento de registros organizados de manera distinta.

Así, la interpretación tiene un carácter sobre todo representativo. Hace que algo suceda, y lo que surge de esta representación son fenómenos emergentes. La naturaleza representativa de la interpretación se desvela por el hecho de que genera su propia fuerza; es decir, la intraducibilidad residual imposible de eliminar guía la representación.

Este énfasis en el aspecto técnico de la interpretación arroja una pregunta final: ¿por qué, como seres humanos, nos comprometemos sin cesar en traducir algo en otra cosa? Las técnicas que hemos visto hasta aquí sólo nos dicen lo que sucede en la interpretación, pero sin saber nada de su multiplicidad ni la incesante actividad en curso de la interpretación misma. Esta pregunta apunta hacia implicaciones múltiples detrás de esta actividad.

Una de las razones más obvias de que existan variables en la interpretación es que las más de las veces existen problemas y objetivos pragmáticos que sólo se resuelven de manera pragmática. No obstante, si la interpretación sólo se dedicase a la consecución de fines pragmáticos —tan importantes como puedan ser—, cualquier cosa que resultase terminaría con esta actividad, cuando de hecho nunca termina.

La interpretación, como vimos, siempre hace que algo surja, por lo que podría decirse con razón que el surgimiento es su sello distintivo. Sucede lo mismo con la solución que resulta de todo acto interpretativo pragmático. Sin embargo, el intento pragmático es un objetivo, y no la matriz del surgimiento. Este surgimiento tiene dos aspectos como sello distintivo de la interpretación: *a)* señala la ramificación siempre en expansión de los esfuerzos por producir cosas y *b)* lo que sea que resulte es una exploración de la realidad en la que vivimos. Debido a que no podemos abarcar esta realidad, la planificamos en una pluralidad de mundos, para los cuales la interpretación, como surgimiento, es una actividad central. Esta empresa parece una necesidad antropológica, y es quizá lo más cercano que tengamos a la respuesta de la pregunta final que planteamos al principio. Antes de abordarla, es pertinente una consideración más.

Igual que la traducibilidad, la interpretación es básicamente una operación de dos niveles que permite operar a todo tema dado. Lo que sea que haya permanecería por siempre latente si no lo hiciéramos funcional, y este hacerlo funcional se lleva a cabo mediante la estructura de la interpretación de dos niveles. Traducir algo en otra cosa es, pues, una actividad que nos permite transformar cualquier cosa dada en su funcionalidad. Los fenómenos emergentes son el resultado de esta operación y demuestran que la interpretación es antes que nada un acto que pretende que las cosas funcionen.

Al respecto, es interesante observar que el funcionamiento del código genético se describe en términos similares. "El ADN por lo general se presenta en dos hileras, es decir, dos hileras solas emparejadas".[7] Estas dos hileras tienen que emparejarse, de la misma forma que el tema y el registro. La similitud de los términos descriptivos continúa cuando se detalla el funcionamiento del código genético: "El proceso mediante el cual el ADN se copia en el ARN mensajero dentro del núcleo se llama *transcripción*" (p. 517).[8] De "transcripción" pasamos ahora a traducción:

> Puesto que el ADN contiene toda la información para elaborar proteínas, agentes activos de la célula, el ADN puede considerarse un *programa* escrito en un lenguaje de mayor nivel, que después se traduce (o interpreta) al "lenguaje mecánico" de la célula (proteínas) [p. 547].

[7] D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, p. 514.

[8] D. R. Hofstadter comenta sobre el ARN mensajero como sigue: "Las hileras del ARN mensajero [...] constituyen una clase de Servicio de Tránsito Rápido del ADN; con esto no quiero decir que el ARN mensajero físicamente lleve al ADN a algún lado, sino más bien que sirve para llevar la información, o el mensaje, almacenado en el ADN en su cámara nuclear, fuera de los ribosomas en el citoplasma. ¿Cómo lo hace? La idea es sencilla: una clase especial de enzima dentro del núcleo copia con fidelidad largas extensiones de la secuencia de bases del ADN en una nueva hilera, una hilera de ARN mensajero. Este ARN mensajero parte después desde el núcleo y deambula hacia el citoplasma, donde se topa con muchos ribosomas que comienzan a hacer que su creación de enzimas trabaje en él" (p. 517).

Esta relación de dos niveles no sólo es fundamental para el funcionamiento del código genético, sino que también es necesaria una buena cantidad de traducción para que éste se dé. Por tanto, Hofstadter emplea términos como *transcripción, traducción* e *intérprete* —si bien casi siempre en cursivas— para explicar cómo ha de concebirse la operación del código genético. En los diálogos imaginarios al inicio de cada capítulo del libro de Hofstadter, Aquiles dice a la Tortuga: "La biología molecular está llena de peculiares espirales retorcidas que no entiendo del todo, como la forma en que las proteínas sin desdoblar, que están codificadas en el ADN, se giran de nuevo y manipulan el ADN, del cual salieron" (p. 231). En apariencia existe una traducibilidad múltiple en el "hardware" humano, el cual podemos calibrar por lo que produce en el "software". El lenguaje de la traducibilidad parece prestarse a estos procesos. Sin embargo, no sugiero que el ADN sea una analogía de lo que sucede en la interpretación. Si la traducibilidad permite que las cosas funcionen, tan sólo vale la pena observar que el funcionamiento del ADN se describe en términos que ejemplifican la interpretación. De lo anterior podemos concluir que la naturaleza de la interpretación es hacer funcional lo que está dado, y esta opinión se apoya en la metáfora con que expliqué la operación del código genético.

Esta característica fundamental de la interpretación nos lleva de nuevo a la pregunta de por qué nunca dejamos de interpretar. Esta pregunta

es de lo más pertinente porque en los dos últimos siglos florecieron con lozanía diversas formas e incluso géneros de interpretación. Debemos preguntarnos por qué sucedió esto y por qué hay un interés creciente en la estructura y los logros de la interpretación.

Los seres humanos, al menos desde el siglo xx, nos enfrentamos cada vez más a lo que nos es inasequible. Se plantean dos problemas de la mayor importancia: el primero es que los fundamentos de los cuales surgimos los seres humanos son incomprensibles y, por ende, parecen negados para nosotros.[9] El segundo es que los seres humanos también nos hemos vuelto inasequibles para nosotros mismos; somos, pero no sabemos qué es ser.[10] En vista de estos dos grandes espacios en blanco —si es posible llamar espacios en blanco a estas inasequibilidades—, tenemos que llevar vidas conscientes, que, sin embargo, están im-

[9] Dieter Henrich analizó de manera muy adecuada esta cuestión en "Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in eine Theorie", en *Hermeneutik und Dialektik,* Festschrift Gadamer, Tubinga, Mohr/Siebeck, 1970, pp. 257-284. Henrich ahondó a partir de esta exploración inicial en las siguientes obras: *Selbstverhältnisse,* Stuttgart, Reclam, 1982, pp. 82-130; *Fluchtlinien: Philosophische Essays,* Francfort del Meno, Suhrkamp, 1982, pp. 99-178; y su ensayo más reciente, "Subjektivität als Prinzip", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 46, 1998, pp. 31-44.

[10] Véase Helmuth Plessner, "Die antropologische Dimension der Geschichtlichkeit", en Hans Peter Dreitzel (ed.), *Sozialer Wandel: Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie,* Neuwied, Luchterhand, 1972, p. 160; en especial el penetrante estudio de Gabriele Schwab, *Subjects Without Selves: Transitional Texts in Modern Fiction,* Cambridge, Harvard University Press, 1994.

pregnadas por la conciencia de que los fundamentos son inalcanzables. La incesante actividad de la interpretación como la producción de fenómenos emergentes puede considerarse una respuesta a estas inasequibilidades básicas. Por tanto, podríamos decir que los seres humanos buscamos llegar a comprender, autocomprendernos y diferenciar la diferencia como medio de alcanzar lo inalcanzable. Lo que de este modo surge son sólo mapas en los que se plasman territorios. El trazado de mapas no es exactamente una compensación para lo que nos es inasequible a los seres humanos, pues esta actividad no pretende ganar terreno ni obtener presencia. En el mejor de los casos, saca su fuerza de aquello que es siempre inasequible, sin la intención de poseerlo después. Esto hace del trazado de mapas una actividad representativa al invertir la relación mapa/territorio.[11] En vez de denotar un territorio, el mapa permite que surjan los contornos de un territorio, que coincidirán con el mapa porque no hay existencia fuera de esta designación. Por tanto, el mapa deja entrever las condiciones bajo las cuales puede concebirse lo "aún no existente". Al res-

[11] Hago este comentario sobre la relación mapa/territorio en relación con la teoría de juegos en *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 247-250, en donde extendí lo que Gregory Bateson, en *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine, 1972, p. 180 [edición en español: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires-México, Lohle, 1976], desarrolló al retomar la pareja mapa/territorio de A. Korzybski.

pecto, cabe afirmar que las inasequibilidades fundamentales son el impulso de "hacer el mundo". Esto se enlaza con un comentario de Goodman de que no hay nada "imperturbable bajo la superficie" en nuestras maneras de "hacer el mundo".[12] Por tanto, la interpretación destaca que los seres humanos vivimos según lo que producimos, lo que apunta a una importante faceta de la condición humana: los seres humanos en apariencia somos una representación incesante de nosotros mismos.

Sin embargo, a final de cuentas, la interpretación como actividad que hace que surjan fenómenos aún no convence. Esta falta de contundencia puede abordarse desde distintos ángulos. Parece responsable de que la actividad interpretativa de trazar mapas no tenga término. A su vez, esta elaboración es necesaria, pues estamos siempre inmersos en la vida y a pesar de eso continuamente buscamos salir de nuestro enredo, lo que justifica la calidad ilusoria de nuestros mapas. Este afán por salir quizá sea una de las razones por las cuales la interpretación —si bien es sobre todo una *techné*— tienda a ser transformada en una filosofía. Así, tenemos una filosofía con bases hermenéuticas en la cual la comprensión, o la aplicación de ella, se destina a aumentar nuestra autocomprensión.[13] Se observa algo similar en la

[12] Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hassocks, Harvester, 1978, pp. 6 y 96. [Edición en español: *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990.]

[13] Véase Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2ª ed., trad. revisada por Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall,

teoría de sistemas generales que se representa en *The Tree of Knowledge,* que intenta "articular":

> *1)* la necesidad de una visión no representacionista del conocimiento basada en la capacidad de elaborar una sensibilidad propia de un sistema viviente autónomo, y *2)* la necesidad de cerrar el círculo entre lo que es válido como mecanismo para animales y máquinas y lo que concierne a nuestra experiencia, incluso el hacer ciencia.[14]

Permitir un cierre parece el denominador común de una filosofía de orientación tanto hermenéutica como científica que, al final, también son respuestas para esta falta de contundencia inherente en la interpretación. Este intento es verosímil en la medida en que la falta de contundencia exige un contexto más incluyente dentro del cual se resuelvan los problemas residuales. Sin embargo, una resolución de esta clase implica que

Nueva York, Crossroad, 1989 [edición en español: *Verdad y método,* Salamanca, España, Sígueme, 1996]; Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik: Eine Problemgeschichte,* Munich, Fink, 1993, pp. 155-223; Hartmut Raguse, *Der Raum des Textes: Elemente einer transdiszipinären theologischen Hermeneutik,* Stuttgart, Kohlhammer, 1994; Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern,* New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 213-266; y Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione: Il significato dell'ermeneutica per la filosofia,* Roma, Laterza, 1994.

[14] Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding,* trad. de Robert Paolucci, edición revisada, Boston, Shambhala, 1992, p. 254. [Edición en español: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano,* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984.]

las técnicas interpretativas se elevan a posiciones ventajosas trascendentales, lo que hace de la circularidad y la recursividad conceptos que engloban otros conceptos. Estas últimas dejan de ser instrumentos para la elaboración de mapas y se convierten en la infraestructura de las filosofías en cuestión. Y aun así, a pesar del intento de cierre, la potencial apertura sin fin de la interpretación comienza a crecer de manera amenazante, como si no hubiese un fin definitivo para la autocomprensión, y el *"conocimiento del conocimiento nos obliga* [...] a adoptar una actitud de vigilancia permanente respecto de la tentación de la certeza" (p. 245) porque "contamos sólo con el mundo que producimos con los demás" (p. 248).

El reconocimiento del carácter incesante de la apertura de toda interpretación nos puede permitir dar un giro a nuestra pregunta, y al desafiar de modo deliberado cualquier tentación de cerrarla, podemos obtener una posición que nos hará capaces de concebir hasta qué grado las inasequibilidades humanas se traducen a una productiva elaboración de mapas de territorios siempre nuevos. Lo que de este modo surge de la interpretación es una idea de la multiplicidad impredecible de las respuestas que los seres humanos damos a los espacios en blanco que nos constituyen. Desde este punto de vista, la interpretación indica lo que tal vez signifique llevar una vida consciente impregnada de la conciencia de la incomprensibilidad de donde surge. Esta postura tiende a impedir que terminemos por caer en otra narrativa

maestra de la condición humana, pues la interpretación sin final se desvela en configuraciones fugaces, en el curso de las cuales cada una se modifica o se cancela en virtud de la que le sigue. Esta secuencia destaca a la configuración como una actividad de exploración, que igual conjunta que desmonta territorios, con lo que invalida cualquier noción que pretenda representar a la vida humana. La vida no puede detenerse en una hipostatización de ninguno de sus aspectos, pues es fundamentalmente irrepresentable y, por ende, sólo puede concebirse en términos de las configuraciones efímeras de la interpretación.

APÉNDICE
El surgimiento de un discurso transcultural: Sartor Resartus, *de Thomas Carlyle*

El esbozo de un discurso transcultural que presentó Thomas Carlyle en *Sartor Resartus* es un paradigma, pero de ninguna manera un proyecto de la condensación de diferentes culturas. Sin embargo, sí ofrece una guía para comprender la forma de considerar tal condensación. Es paradigmático en la medida en que, como discurso transcultural, no puede establecerse como postura trascendental en la que se agrupen las relaciones entre las diversas culturas. En lugar de ser una tercera dimensión omniabarcante, el discurso en cuestión sólo funciona como una red vinculatoria y adoptará una forma cuyas características genéricas no pueden equipararse con ninguna propia de los géneros ya existentes.

Antecedentes históricos

¿Por qué la traducibilidad de las culturas se convirtió en un problema? Siempre que la interconexión de tradiciones —sea en términos de recepción o de reconsideración de una herencia— se

vio como algo ya determinado, la relación entre culturas no representó un problema. La tradición se reinterpretó o fue objeto de apropiación de acuerdo con los criterios o necesidades prevalecientes. Sucedió lo anterior hasta el siglo XVIII, y se comprueba, por ejemplo, con la famosa crítica de Nietzsche a Shakespeare, respecto de que en las obras romanas Shakespeare describía a sus protagonistas no como romanos, sino como héroes renacentistas.

Sin embargo, la "Querelle des Anciens et des Modernes" (rivalidad entre antiguos y modernos) es la sorprendente excepción a esta relación, por lo demás aceptada comúnmente. Fue la percepción de una diferencia fundamental entre lo *antiqui* y lo *moderni* lo que produjo una conciencia de distancia entre las culturas de la Antigüedad y las de la época moderna.[1] La batalla se desató por la pregunta de cómo lograr la perfección, pretensión que compartían tanto los modernos como los antiguos. Para estos últimos, la perfección se conseguía al imitar a la naturaleza, mientras que para los primeros los modelos antiguos ya no habían de imitarse, sino superarse. Este cambio se debió en gran medida a que los modernos se enfrentaban a un mundo con aperturas ilimitadas,

[1] Para analizar esto con mayor detalle, véase Hans Robert Jauβ, "Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der *Querelle des Anciens et des Modernes*", en Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences,* Hans Robert Jauβ (ed.), Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste 2, Munich, Eidos, 1964, pp. 8-79.

en contraste con los antiguos, quienes mantenían la idea de un cosmos cerrado. En consecuencia, el progreso se convirtió en la guía de los modernos, quienes así trastocaron por completo el mundo que recibieron en herencia al concebirlo como un avance irreversible hacia el futuro. El movimiento cíclico del día y la noche, y el de las estaciones, indicativo de un cosmos ordenado, se sustituyó por un ascenso lineal. Por tanto, la perfección ya no era algo dado que requería contemplación, como se ejemplifica en las *theoria* griegas; en cambio, ahora se trataba de algo que debía alcanzarse, y como tarea que debía llevarse a cabo no podía ser ya un acto de imitación.

En su *Parallèle des Anciens et des Modernes (1688-97),* Charles Perrault enlistó las diferencias entre ambas culturas.[2] No obstante, esta lista pretendía demostrar la superioridad de los modernos, quienes habían superado los logros de los antiguos. Con el fin de justificar esto, el paso del tiempo devino un marco de referencia tanto para cotejar como para evaluar las diferencias, en el curso del cual comenzó a revelarse una historia: al descubrir la diferencia como la línea divisoria entre las culturas, surgió la historia como discurso transcultural. Los modernos dejaron de ser los enanos que iban en los hombros de gigantes, como afirmaba John de Salisbury; eran diferentes.

[2] Véase en especial Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences,* Hans Robert Jauβ (ed.), Theorie und Geschichte der Literatur un der Schönen Künste 2, Munich, Eidos, 1964, pp. 103-164.

Y como no podía prescindirse de la cultura antigua —en especial porque debía ofrecer un punto de comparación para los logros de los modernos—, la historia, como una forma de interrelación transcultural, alberga la inscripción de un código dual. Por una parte, la diferencia entre las dos culturas ha de superarse mediante una secuencia en desarrollo, y, por otra, esta misma diferencia ha de conservarse con el fin de calibrar la superioridad alcanzada. Esta dualidad había de permanecer como estructura incontrovertible de todo discurso transcultural a partir de entonces.

Sin embargo, la *Querelle* siguió siendo una "Guerra de Libros". Las preguntas respecto de cómo alcanzar la perfección o la perfectibilidad, de cómo imitar a la naturaleza o los modelos heredados, o de cómo la naturaleza, como norma directriz, había de sustituirse por el gusto[3] y de cómo ha de concebirse éste —sin relación ya con la naturaleza—, estas preguntas, decíamos, resultaron la preocupación predominante de la *Querelle,* la cual de este modo se limitó a asuntos de arte, si bien en el sentido más amplio del término. Además, los modernos probaron ser más bien enérgicos en este proceso de diferenciación, al dar así a su discurso de la historia una dirección teleológica.

Pero ¿qué sucede cuando decrece este optimismo? Se llegó a este punto más o menos 50 años después de Perrault, cuando Rousseau respondió a la competencia por el premio de la Académie

[3] Véase H. R. Jauβ, "Ästhetische Normen", p. 47.

de Dijon, en 1750, que las artes y las ciencias de hecho no habían mejorado la moral, sino que la habían corrompido. Tan devastadora declaración marcó el inicio de lo que desde entonces se conoce como crítica cultural, que se desató por una crisis en la cultura que nunca pasó por la mente de quienes habían defendido la superioridad de su propia cultura respecto de aquella de los antiguos.

Esta crisis provocó un cisma en la cultura, y este proceso comenzó a profundizarse y acelerarse con el nacimiento de la Revolución industrial. Aparecieron diferencias fundamentales en culturas individuales, en especial como escisiones generalizadas que dividieron la cultura en un pasado inaccesible y un presente desesperanzador. Un pasado aislado del presente se devuelve hacia un pretérito irredimible, y de este modo invierte la relación misma que se destacaba en el discurso de la historia en evolución como se había desarrollado desde la *Querelle*. Además, la Revolución industrial dividió a la nación misma en dos: una que participaba de la riqueza creciente y otra que debía padecer los sufrimientos. La crisis, como creencia en descenso en un conjunto de valores —creencia indispensable para la estabilidad de una cultura—, representó una separación dentro de la nación, lo que a la larga se resolvió en una nación con dos culturas.

Thomas Carlyle fue uno de los primeros que no sólo presagió esta situación, sino que expresó sus temores con el ánimo de remediar lo que la crisis

dejó al descubierto.[4] Las escisiones que se abrieron en lo que se había hecho creer que era una cultura homogénea no podían cerrarse ya con el discurso de la historia, pues su optimismo inherente respecto de la perfección mediante el progreso estaba hecha polvo. En consecuencia, la renegociación entre pasado y presente se convirtió en un problema para Carlyle, el cual trató de resolver al traducir el pasado al presente y también al invertir las culturas diferentes de la propia.

El progreso ahora se apaciguó y dedicó tan sólo una mirada muy superficial a la diferencia, mientras que la traducción mantuvo la conciencia de la diferencia de manera simultánea al interrelacionar lo que históricamente estaba dividido, por una parte, y al ser la división entre el pasado y el presente culturales propios o entre la cultura propia y las ajenas para encontrarse tras un enfrentamiento de culturas globalmente creciente, por otra.

Si el pasado cultural propio, como se ejemplifica en *Past and Present* (1843), de Carlyle, está totalmente alienado del presente,[5] la traducibilidad implica el esfuerzo de revitalizar tal pasado ampu-

[4] Ésta puede ser una de las razones por las cuales Carlyle haya comenzado a atraer la atención de nuevo. G. B. Tennyson comenzó una conferencia ante la Carlyle Society con las siguientes palabras: "Me reconforta un poco anunciar que en el mercado académico, Carlyle está de nuevo a la alza", *Carlyle and the Modern World,* The Carlyle Society, Occasional Papers, 4, Edimburgo, Carlyle Society, 1971, p. 3.

[5] Véase Ian Campbell, *Thomas Carlyle,* Londres, Hamish Hamilton, 1974, pp. 109-110.

tado[6] al convertirlo en un espejo en el que se refleje el presente. Debido a que ni el pasado ni el presente por sí mismos son capaces de producir este reflejo mutuo, ha de construirse algún tipo de discurso que permita dicha interpenetración mutua. Esta reciprocidad implica que nunca es posible eliminar la diferencia entre pasado y presente, o entre culturas, pues el pasado no puede convertirse en presente de nuevo ni tampoco ninguna cultura puede abarcar en forma total a otra. En consecuencia, siempre que se elimina la diferencia, el encuentro entre culturas se convierte en una asimilación selectiva, que se guía según lo que sea pertinente para la cultura en cuestión. En tales casos, no se da ninguna interacción entre culturas, y la incorporación de características ajenas, en el mejor de los casos, se justifica de manera pragmática.

Por tanto, surge la pregunta respecto de la motivación de la traducibilidad de las culturas. Si la experiencia de las crisis, que se manifiestan en forma de críticas a la cultura propia, va a compensar las deficiencias que se observen, el recurrir a otras culturas es un medio de terapia para

[6] G. Robert Stange, en "Refractions of *Past and Present*", en *Carlyle, Past and Present: A Collection of New Essays,* Londres, Vision, 1976, p. 97, ofrece un breve esbozo de la forma en que Carlyle concebía la relación entre pasado y presente. John D. Rosenberg, en *Carlyle and the Burden of History,* Oxford, Oxford University Press, Clarendon, 1985, p. 121, señala la "manera tortuosa" que rige la conexión entre pasado y presente, lo que a todas luces revela las características hermenéuticas en cierne que de forma inconsciente empleaba Carlyle.

una conciencia creciente de patología cultural. Ésta se contrarresta no sólo al absorber características y actitudes de diferentes culturas, sino más que nada al infundir una autorreflexión en la cultura intervenida, ofreciendo así la posibilidad de una autovigilancia. La traducibilidad está motivada por la necesidad de enfrentar una crisis que ya no puede solucionarse con la sola asimilación o apropiación de otras culturas.

En tal coyuntura histórica, comienza a surgir un discurso transcultural. Un discurso de esta clase no ha de confundirse con una traducción, pues la traducibilidad ha de concebirse como un conjunto de condiciones capaz de producir un reflejo mutuo de culturas. Es, por ende, una característica pertinente de tal discurso que establezca una red de relaciones interrelacionadas. Éstas, a su vez, permitirán un efecto mutuo de culturas entre sí.

Esta traducibilidad no está motivada por la asimilación ni la apropiación, ni siquiera por la comprensión o la comunicación, en tanto cada una de estas razones es tan sólo una exigencia pragmática y, por ende, indica algún propósito ulterior. En cada caso de los anteriores, se privilegia una interrelación específica dentro de la red, y esto reduce la diferenciación misma que abrió la red del discurso transcultural. Estos ejemplos atestiguan una necesidad predominante, que las convierte en sujetos de evaluación. La red misma es un emparrillado de estructuras móviles, que funcionan como una zona de interacción entre cul-

turas diferentes. Es un claro donde las diferencias culturales se yuxtaponen y resuelven.

Características genéricas

Sartor Resartus (1836), de Carlyle, es uno de los primeros intentos de construir este discurso transcultural. La cultura filosófica de orientación conceptual propia del idealismo alemán se invierte en la cultura de orientación empírica británica. El discurso que se diseña mediante esta empresa debe permanecer subordinado a la inversión de culturas, y esta subordinación está destinada a repercutir en la forma del discurso, en especial porque la forma ejerce control y produce determinación. En consecuencia, este discurso ha de quedar impregnado de una autorreflexión, que se manifiesta en la subversión misma de su forma.

Las consecuencias de este recorte se destacan gracias a las características genéricas de *Sartor Resartus.* Si bien aborda un sistema filosófico, no se le considera un tratado. En cambio, tenemos a un "editor inglés" que recibe de Alemania varios paquetes de notas y fragmentos a partir de los cuales se da una ligera idea de una obra en alto grado especulativa, *Die Kleider, ihr Werden und Wirken,*[7] que escribió Diogenes Teufelsdröckh.

[7] Thomas Carlyle, *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh,* vol. 1 de la Centenary Edition of the Works, Londres, Chapman and Hall, 1897, p. 5. A menos que se indique otra cosa, las páginas entre paréntesis en el texto se refie-

Esta introducción sirve como punto de partida para analizar con detalle la densidad de un sistema en términos narrativos que hacen que *Sartor Resartus* casi parezca una novela.[8] Sin embargo, la narración queda sin efecto constantemente debido a exposiciones sistemáticas de esta filosofía trascendental, lo que impide que se desarrolle la narrativa. Con la forma de tratado suspendida y la narrativa frustrada en virtud de argumentos de disquisiciones filosóficas, *Sartor Resartus* gira en torno a un espacio vacío que hace que la narración y la argumentación realicen intercambios constantes. La narrativa funciona como una forma de comunicación que lucha por dotar de verosimilitud a la especulación filosófica, mientras que las abstracciones que interrumpen la narrativa revelan un trascendentalismo como un modo de exceder lo conocido. De este modo, una filosofía sistemática queda impregnada de una actitud británica, igual que el trascendentalismo alemán se inscribe en un carácter británico. Al dar importancia al espacio vacío en torno al cual giran la narrativa y la argumentación, Carlyle repre-

ren a esta edición de *Sartor Resartus.* [Edición en español: *Sartor Resartus,* Madrid, Fundamentos, 1976.]

[8] Geoffrey H. Hartman considera el "género del libro [...] a la vez ensayo y ficción", *Criticism in the Wilderness: The Study of Literature Today,* New Haven, Yale University Press, 1980, p. 48. Carlisle Moore cita de la correspondencia de Carlyle, *Letter of Thomas, Carlyle: 1826-1889,* C. E. Norton (ed.), Londres, Macmillan, 1889, p. 365, que el libro "se elaboró con el estilo de una suerte de novela didáctica; pero, de hecho, no existía hasta el momento ningún género *así*", "*Sartor Resartus* and the Problem of Carlyle's 'Conversion'", PMLA, 70, 1955, p. 667.

senta en *Sartor Resartus* el paradigma de la condensación de trascendentalismo y empiricismo. Al hacerlo, trata de que el sentido alemán sea admisible para los lectores británicos, sentido que a su vez está destinado a revelar algo en los lectores británicos, de lo cual hasta entonces éstos no tenían conciencia.

El espacio vacío como característica genérica de *Sartor Resartus* se elabora más en un relato autobiográfico del crecimiento espiritual de Teufelsdröckh,[9] a quien se dedica uno de los tres libros. Pero *Sartor Resartus* tampoco es una autobiografía. Los hechos básicos del desarrollo de Teufelsdröckh se agrupan en torno a la crisis que puso en peligro su vida, que a la larga resolvió al elaborar su filosofía de la ropa. Hay un comercio íntimo entre los hechos cotidianos y las prendas siempre cambiantes que la filosofía de Teufelsdröckh representa. Cuanto más esconda la vida su comprensión, más concreta será la forma que adquiera la filosofía de la ropa. Así, el antiguo autobiógrafo que se inspecciona a sí mismo se convierte cada vez más en un sastre, quien diseña nuevo vestuario o reacondiciona prendas heredadas del pasado con el fin de ser capaz de captu-

[9] A George Levine le parece difícil identificar las características genéricas de *Sartor Resartus:* "Prefiero, por tanto, con el fin de evitar la confusión que la palabra 'novela' [...] inevitablemente genera, considerar *Sartor* una ficción perteneciente a la compleja clase de 'confesión-anatomía-romanza'", "*Sartor Resartus* and the Balance of Fiction (1968)", en Harold Bloom (ed.), *Thomas Carlyle*, Nueva York, Chelsea House, 1986, pp. 56 y ss.

rarse a sí mismo. Sin embargo, la ropa no es capaz de cubrir la brecha entre una vida vivida y el intento de comprender lo que es la vida; en cambio, cada prenda se convierte en el impulso de una producción incesante de ropa, cuyo ajuste y reajuste está destinado a acortar la distancia entre "ser y tenerse".

De este modo, *Sartor Resartus* no es una autobiografía ni una exposición de un sistema filosófico, si bien ambas cosas forman parte fundamental de la obra. La vida narrada requiere una filosofía para hacer frente a sus crisis, y la filosofía que aborda esas crisis es más que tan sólo un remedio; mantiene los cambios en esa misma vida en sí, no obstante, sin capturarla en su totalidad. El espacio intermedio resulta un catalizador, lo que se ve con claridad porque Teufelsdröckh somete su vida a una filosofía que a su vez se somete de nuevo a esa vida, al cambiarla. Por esta razón, *Sartor Resartus* se revela como una proliferación sin fin de metáforas, que hacen que tanto la vida como la filosofía de la ropa se dispersen en un revoltijo de designaciones más bien desiguales. En tal dispersión, se manifiesta el efecto catalizador del espacio intermedio, y convierte a *Sartor Resartus* en una obra de escritura autotransformadora que en este micronivel representa ya el paradigma de la forma en que está destinado a funcionar un discurso transcultural.

Hay dos consecuencias que se derivan de esta interpenetración. La primera de ellas es que, como la densidad y acumulación de metáforas se

agregan hasta formar una masa crítica, la metáfora indica que nunca es posible verbalizar por fin lo que se pretende, y esto en consecuencia acentúa la diferencia entre la metáfora misma y lo que está diseñada a representar. No obstante, es esta misma diferencia lo que desata la proliferación exuberante de metáforas que no sólo revela esta diferencia en una multiplicidad de aspectos, sino que al mismo tiempo indica que la representación siempre debe separarse de lo que representa.

La segunda consecuencia es que la profusión de metáforas deconstruye la noción aceptada de representación, en especial porque la representación conlleva dar presencia a lo que es distinto en términos de lo que parece conocido. Al respecto, la excesiva proliferación de metáforas delimita el espacio intermedio como una "caja negra"[10] al hacer explotar su misma inexplicabilidad en un revoltijo autotransformador de aspectos, por medio del cual una vida se traduce a un motivo de filosofía y la filosofía emergente a una estructura de vida.

El paradigma que se representa aquí en forma básica es del mismo modo válido para el discurso

[10] Empleo el término *caja negra* según lo definió Gregory Bateson en *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine, 1972: "Una 'caja negra' es un acuerdo convencional entre científicos para dejar de explicar las cosas en un cierto punto [...] Así, la 'caja negra' es una etiqueta para lo que se supone que debe hacer un grupo de cosas [...] Pero no se trata de una explicación de *cómo* opera el grupo [...] No hay una explicación de un principio explicativo. Es como una caja negra" (pp. 39 y ss.).

transcultural que se presenta en *Sartor Resartus*. Una forma de escritura que se dispersa constantemente revela una contradicción inherente. Las operaciones de prueba de las metáforas están marcadas por una dualidad: por una parte, intentan capturar algo, y, por otra, su densidad y su dispersión cancelan la representatividad misma que parecen haber logrado. El movimiento compensatorio señala que el discurso transcultural no es una tercera dimensión dentro de la cual hayan de incluirse las diferentes culturas. Sucedería esto sólo en el caso de que las metáforas concediesen la cualidad de una representación adecuada, y de esta forma estableciesen el discurso transcultural como una postura trascendental. Sin embargo, el socavamiento simultáneo de lo que el discurso intenta conseguir imbuye al *Sartor Resartus* de un sentido de comedia, cuya ambivalencia no se resuelve al exponer al trascendentalismo alemán al ridículo, sino que está destinado a hacer que los lectores británicos se vean a sí mismos en el espejo de tal ridículo. La comedia deviene así un medio para la inversión mutua de culturas. Esta dualidad hace necesaria la intervención del editor inglés. No obstante, esta intervención no pretende encontrar una solución.[11] En cambio, el

[11] Respecto de las diversas funciones del editor inglés, véase L. M. Findlay, "Paul de Man, Thomas Carlyle, and 'The Rhetoric of Temporality'", *Dalhousie Review*, 65, 1985, p. 72; Jerry A. Dibble, "Strategies of the Mental War: Carlyle and Hegel, and the Rhetoric of Idealism", *Bulletin of the New York Public Library*, 80, 1976, p. 100; y Rosenberg, *Carlyle and the Burden of History*, p. 10.

editor readapta la exposición sistemática del trascendentalismo alemán de manera tal que pueda transmitirse a un público británico. Al principio se alaba a Teufelsdröckh por añadir un nuevo nombre "a los primeros lugares de la filosofía, en nuestro templo de honor alemán" (p. 5), lo que es causa de que el editor comente: "Möchte es [este notable tratado] auch im Brittischen Boden gedeihen!" (p. 6) (Me gustaría trasplantar este notable tratado a la tierra británica). Sin embargo, el famoso tratado se publicó en la revista *Weissnichtwo* a cargo de "Stillschweigen und Co." (p. 5), y parece "un mar de pensamiento en sí mismo" (p. 6).

A pesar de la intención del editor de trasladar este "notable tratado" a suelo británico, no obstante da cuenta de algunos hechos respecto de esta extraña filosofía que da a Teufelsdröckh una apariencia de Don Quijote redivivo. Así, predomina una perspectiva británica. Sin embargo, después de poco tiempo, este filósofo en apariencia ridículo, cuyas ocurrencias publicó Stillschweigen und Co., resulta ser "Ein echetr Spass- und Galgen-vogel" (p. 11) (Un verdadero bromista de humor negro). Esto implica al menos que el editor inglés no tenga una necesidad inmediata de burlarse de la filosofía trascendental alemana, toda vez que el propio Teufelsdröckh manifiesta un sentido de superioridad al ironizar acerca de sí mismo. El absurdo Don Quijote se convierte en forma inesperada en un Tristram Shandy; esto también se corrobora en su obra, que presenta una "combinación laberíntica [donde] cada parte se trasla-

pa, mella y de hecho opera a través de la otra" (pp. 26-27). Del mismo modo que Sterne hizo que Tristram Shandy deconstruyese la historia de su propia vida con el fin de liberar a la vida de los confinamientos mismos que la forma le imponía, Carlyle hace que Teufelsdröckh participe de todas las formas existentes de escritura para producir la fantástica multiplicidad de su filosofía de la ropa.

De este modo, Teufelsdröckh se presenta en una lectura dual,[12] que nunca coincide del todo ni con Don Quijote ni con Tristram Shandy. En donde sea que una lectura parezca cobrar predominio, la otra, al acecho en segundo plano, poco a poco se va afirmando. Sin embargo, esta misma declaración, que podría alejar los equívocos, de nuevo se tambalea, y el predominio de la figura desplazada comienza una vez más a surgir amenazante. Este tambaleo entre incompatibles trans-

[12] Lore Metzger tiende a confinar el "incómodo equilibrio" de Teufelsdröckh "entre las dos mitades de su naturaleza" al antagonismo de Fausto y Mefistófeles, que lo hace alternar entre la "inspiración divina del hombre divinamente producido como efecto y su eterna negación en el diablo y la escoria del cuerpo", "*Sartor Resartus:* A Victorian Faust", *Comparative Literature,* 13, 1961, p. 317. No obstante lo anterior, esta autora también señala diferencias esenciales mediante las cuales Carlyle se aleja de Goethe (véase en especial las pp. 325-336). Charles F. Harrold, *Carlyle and German Thought: 1819-1834,* Yale Studies in English, 82, New Haven, Yale University Press, 1934, pp. 5-6, considera a Teufelsdröckh descendiente directo de los personajes humorísticos de Jean Paul. Véase también Dennis Douglas, "Carlyle and the Jacobin Undercurrent in German Transcendentalism", *Bulletin of the New York Public Library,* 80, 1976, p. 108.

forma a Teufelsdröckh en un operador de interruptores, necesario cuando las culturas tienen que condensarse con el propósito de su transmisión y recepción mutuas. Lo que al principio aparece como un espacio vacío que se manifiesta en el intercambio constante entre narración y argumentación, y después como un espacio entre una vida vivida y una filosofía que captura dicha vida, reaparece ahora como un tambaleo constante entre las lecturas mutuamente excluyentes del protagonista, todo lo cual pone en marcha las operaciones transculturales.

Este juego de inclinaciones otorga un sentido de comedia que impregna a *Sartor Resartus* de una tendencia compensatoria. Teufelsdröckh es tanto un objetivo de comedia cuanto señala lo que tiene que quedar expuesto. Al respecto, la caja negra entre culturas adopta una forma distinta de las que hemos bosquejado hasta aquí en el sentido de que hace que la ambivalencia de la comedia se vuelva hacia sí misma. Teufelsdröckh no sólo es un humorista, sino también alguien que sale resueltamente hacia la ironía. Esta ironía es indicativa de su paso por la ingenuidad, la ignorancia, la superficialidad y el engaño que predominan en el mundo que él desea transformar con la filosofía que propone. Sin embargo, como humorista sabe que la situación en la que se encuentra inmerso está marcada por una dualidad inevitable que hace que sus abstracciones se vean absurdas, si bien son el remedio para los males sociales del mismo mundo que ha hecho de él un hazme-

reír. No obstante, la ironía y el humor miden del mismo modo la distancia entre una cultura con orientación conceptual y otra con orientación empírica, con lo que se destaca la superioridad irremediable de Teufelsdröckh y la ceguera inherente del mundo, cuyas abstracciones estaban destinados a curar.

En lo que concierne al editor, hacer burla del trascendentalismo alemán afirma de manera implícita una actitud británica que permite que el trascendentalismo se canalice hacia un empiricismo. En el espejo de una actitud con base en las experiencias, la filosofía de la ropa se refleja como una retorcida locura y, por tanto, el editor apela a la "Experiencia" como "el gran doctor espiritual" (p. 145). Sin embargo, remodelar las abstracciones del trascendentalismo en términos de la experiencia no es una tarea sencilla.[13] Aunque al editor no se le ocurra ninguna "labor más noble que trasplantar el pensamiento extranjero al estéril suelo nacional", tiene que detener

> la Diligencia y débil facultad de pensamiento de un editor inglés, procurando desarrollar la Creación impresa a partir de un Caos escrito e impreso en ale-

[13] Del mismo modo se refleja esto en la crítica de Carlyle, que privilegia ya sea al componente idealista o al empiricista de esta relación transcultural. Tom Lloyd, en "Towards Natural Supernaturalism: Carlyle and Dual Vision", *Philological Quarterly*, 65, 1986, pp. 479-494, da una opinión equilibrada de esta situación. Véase también el ensayo de Lloyd "Madame Roland and Schiller's *Aesthetics:* Carlyle's 'The French Revolution'", *Prose Studies*, 3, 1986, pp. 39-53. Dibble indica por

mán, en el que, conforme pasa veloz de aquí para allá, reuniendo, sujetando, perforando el Por Qué hacia el lejano Por Lo Cual, su completa Facultad y Yo van a ser devorados [p. 63].

El peligro de ser devorado en esta empresa requiere alguna clase de protección y, al respecto, el sentido del humor —muy arraigado en la actitud británica y puesto en escena por el editor— aclara sin sombra de duda la esperanza de la supervivencia.

Sin embargo, esta misma esperanza de nuevo lleva la comedia a ese ambivalente galimatías de abstracciones. Esta locura en apariencia caótica no está destinada a criticar otra cultura, sino que sirve para proteger las actitudes habituales propias, por lo que dicha crítica dice algo no sólo acerca de lo extraño de la otra cultura, sino también acerca de la naturaleza de la disposición propia. Al respecto, lo extraño se convierte en un autorreflejo de quienes se encuentran con la cultura ajena.

Por último, la vena cómica a todo lo largo de *Sartor Resartus* es en sí misma ambigua.[14] Teufelsdröckh no sólo es un humorista, sino que gran

qué los dos componentes del pensamiento de Carlyle están tan íntimamente interrelacionados: "El conflicto entre el realismo 'inglés' y el idealismo 'alemán' [...] comienza en serio con la primera *Crítica* de Kant, y aquí es donde se ve en seguida el dilema retórico del cual surgió *Sartor Resartus*", "Strategies of the Mental War", p. 90.

[14] Harold Bloom coloca a Carlyle "en la tradición de Rabelais, Voltaire y Swift, en tanto se determine su género (o falta

parte de sus declaraciones está plagada de ironía, y las más de las veces lo que dice no es en serio. El editor inglés está muy consciente del estilo de escritura del filósofo alemán, al resumirlo en esta concisa y contundente observación: "Nada más que insinuaciones indirectas, figuradas y oscuras: la Sombra habitual, oscilando intermitente, profético-satírica; ninguna Visión lógica clara" (p. 148). Si este trascendentalismo retorcido está impregnado de vetas de sátira que el autor mismo entremezcla en sus propios textos, un tratamiento satírico o irónico de los esfuerzos de Teufelsdröckh como el que acomete el editor inglés está en el límite de carecer de sentido.

¿Por qué burlarse de un humorista? Bueno, el editor, quien congenia con el trascendentalismo alemán, anticipa una arraigada aversión británica hacia estas abstracciones, en apariencia intangibles. Sin embargo, ridiculizar estas acrobacias intelectuales implica que se tienen las soluciones adecuadas que Teufelsdröckh busca a tientas, en vano. Pero debido a que el humorista no es tan ingenuo como lo hacen aparecer sus aparentemente absurdos esfuerzos, el sentido de comedia, como lo ejerce el editor, tiene una naturaleza doble. Por una parte, sirve como canal de comunicación a través del cual se transmite el idealismo

de género), pero es menos un satírico que el vidente de una fantasmagoría grotesca", introducción a Harold Bloom (ed.), *Thomas Carlyle*, Nueva York, Chelsea House, 1986, p. 13. Tennyson sostiene: "Como siempre, el método de Carlyle es, mediante la exageración y la caricatura, llamar la atención hacia la verdad", *Carlyle and the Modern World*, p. 22.

alemán al empiricismo británico. Por otra, sin embargo, hace que colapse la supuesta superioridad de la sátira y la ironía en vista de que el humorista no se presenta con la necesidad de desenmascararse ni de que se le haga poner de nuevo los pies en la tierra. Frustrar una reacción casi natural de una cultura cuando se enfrenta a otra es una estrategia probada por parte de Carlyle para abrir las puertas y permitir la entrada de la otra cultura. Éste es el opuesto exacto de las relaciones transculturales comunes, cuyas operaciones se guían antes que nada por la proyección del marco de referencia propio en la cultura ajena. Al procurar que el sentido de comedia se vuelva contra sí mismo, Carlyle suspende la urgencia natural de realizar proyecciones operativas en las relaciones transculturales.

Esta tendencia se respalda con lo que poco a poco sucede con el editor. Éste consideraba que su compromiso era

> guiar a nuestros amigos británicos por el nuevo País del oro y mostrarles las minas; en absoluto para escarbar y explotar sus riquezas, que de hecho permanecerán sin extinguirse. Una vez ahí, escarbemos todos en nuestro propio provecho y enriquezcamos... [p. 166].

No obstante, esta intención de guiar al lector británico provoca que el editor mismo cruce la frontera con el "País del oro", y al hacerlo se convierte en un militante, con lo que termina por

caer en un estilo metafórico de escritura "respecto del modo de expresión con que Teufelsdröckh por desgracia de alguna manera nos infectó". Por tanto, no es un

> secreto para el editor que muchos lectores británicos se desconcierten tanto, y, más que instruirse, padezcan con la presente obra [...] Sí, desde hace tiempo muchos lectores británicos preguntan, como ahora, con algo similar a refunfuños: ¿a dónde nos lleva esto, o qué propósito tiene? [p. 215].

Si bien el editor está en apariencia imbuido de la manera de escribir de Teufelsdröckh, y pierde así "gran parte de su propia pureza inglesa" (p. 234), plantea no obstante la pregunta respecto del propósito del discurso transcultural que pretende dejar al desnudo.

La filosofía de la ropa

Al respecto vale la pena señalar que *Sartor Resartus* es sobre todo un paradigma de traducibilidad más que una verdadera traducción de una cultura a otra. Su cualidad paradigmática tiene la ventaja de exhibir los mecanismos de las inversiones mutuas de culturas en las que de momento no se guían, mucho menos se determinan, por un propósito pragmático que subordinase la traducibilidad a un fin particular, como se ejemplifica en la obra posterior de Carlyle, *Past and Present*.

La filosofía de la ropa, como la presenta Teufelsdröckh, ha de concebirse como una anatomía de la representación. Debido a que la representación supone una suerte de hechos, es posible distinguir diferentes modos de representación. La *imitación* es por cierto la más socorrida, aunque algo tenga que suceder a lo que ya está determinado cuando se representa. Ocurre algo similar si la representación se concibe en términos de *descripción*. Lo que ya está determinado tendrá que reelaborarse. Pero en ambos casos, la representación se considera más bien una modalidad, cuyo alcance de modelación está limitado por una serie de cualidades que parece tener lo ya determinado antes de que se le represente.

Al respecto, la filosofía de la ropa no puede confinarse a la imitación ni a la descripción.[15] En cambio, es una anatomía del proceso mismo de la traducibilidad, que, las más de las veces, se toca muy por encima cuando la preocupación predominante de la representación es la imitación o la descripción. La traducibilidad en sí misma es algo intangible; no tiene la naturaleza de un objeto predeterminado y, por ende, sólo es abordable mediante metáforas, como se comprueba en la filosofía de la ropa. Vestir algo no es por tanto un

[15] Es del mismo modo difícil seguir el rastro de la filosofía de la ropa hasta Swedenborg, como tentativamente sugiere James C. Malin, "Carlyle's Philosophy of Clothes and Swedenborg's", *Scandinavian Studies,* 33, 1961, pp. 155-168. Douglas está en lo correcto al declarar que en este aspecto la "orientación básica" de Carlyle "es kantiana", en "Carlyle and the Jacobin Undercurrent", p. 107.

modo de imitación ni de descripción. Aunque parezca que lo que se va a vestir de alguna manera ya existe, esta preexistencia nunca se determina independientemente de su acto de vestir. Por esta razón, Carlyle es muy explícito al afirmar que Teufelsdröckh no es un "nuevo adamita" (p. 45); en cambio, declara: "Sin ropa, sin cosa ni carga algunas, ¿qué tenéis, qué cuadrúpedo ambulante sois? La naturaleza es algo bueno, pero no lo mejor: ésta fue la verdadera victoria del Arte sobre la Naturaleza" (p. 46).

Si la ropa no se considera alguna forma de representación en el sentido admitido del término, como no hay una sola forma de derivar, a partir de algo preexistente, los modos posibles de concebirlo, parecería necesario reconsiderar la representación casi por completo. Desde el mismo inicio, Carlyle se refiere a "la ropa como propiedad, no accidente, como algo muy natural y espontáneo, como las hojas de los árboles o el plumaje de las aves" (p. 2). Sin duda, esta declaración libera a Teufelsdröckh de cualquier sospecha de adamismo, si bien aún tiene doble filo, pues los seres humanos no llegamos a este mundo con un "plumaje", como las aves. En cambio, como confiesa Teufelsdröckh:

> Mientras, yo me cubro —¡gracias a Dios!— con los vellones inertes de los borregos, aprovecho la corteza de las legumbres, las entrañas de los gusanos, las pieles de los bueyes o las focas, el fieltro de bestias de abundante pelaje, y paseo por el extranjero una

> apariencia andrajosa, tapizada de retazos y trapos arrancados del anfiteatro de la Naturaleza, donde se habrían podrido, para pudrirme a mí con más lentitud [p. 44].

Así, el carácter en apariencia natural de cubrirse con ropa es no obstante un producto de la adaptación humana y, por ende, en definitiva no es algo que se dé de modo natural. Lo que es natural en el reino animal no se aplica a los seres humanos, si bien no existimos en forma independiente de la vestimenta que usamos. Es obvio que existe tanto una identidad como una diferencia entre la ropa y los seres humanos. ¿Por qué hacer hincapié en la diferencia, si esto significa un colapso hacia una unidad inseparable?

La representación, como la presenta la filosofía de la ropa de Teufelsdröckh, tiene una trayectoria doble:

> Pues de hecho, como insiste Walter Shandy, hay mucho, casi todo, en los nombres. El nombre es la prenda más antigua que se envuelve en el Yo que visita la tierra, a partir del cual desde entonces se nos escinde más tenazmente (pues hay nombres que han durado casi 30 siglos) que la propia piel. Y ahora, de la nada, ¿qué influencias místicas no envía hacia nuestro interior, incluso a nuestro centro, en especial en aquellas primeras épocas, cuando nuestra alma entera era aún infantil, suave, y la semilla invisible crecería hasta ser un frondoso árbol? [p. 69].

Las prendas, si bien son una metáfora para algo que ya existe, al mismo tiempo marcan la pauta de lo que van a representar. Ésta es la plasticidad de la naturaleza humana, que, como tal, no sólo permanece intangible sino que parece ofrecerse al moldeado de formas caleidoscópicamente cambiantes. Al respecto, cada prenda es un "plumaje", aunque la plasticidad misma permita el cambio de este plumaje siempre que sea necesario. Por supuesto, esta pauta que se marca alberga en sí riesgos, ya sea el de aprisionar al ser humano en una de las prendas en las que él mismo se introdujo o ya sea el de reificar en forma deliberada la ropa a la que ya profesa cariño, como se ve en su "Cuerpo vanidoso" (p. 229).

La filosofía de la ropa es una suerte de síntesis del moldeado y remoldeado de la plasticidad humana. Al principio se concibió como metáfora, porque la plasticidad humana no es accesible en sí misma. Aun así, la metáfora se convierte en un moldeado y de este modo funciona metonímicamente; de otra forma, los seres humanos seríamos inasequibles a la comprensión. Una metáfora que opera de manera metonímica alberga la inscripción de que lo que sea que exista está constituido. Así, la filosofía de la ropa deja de ser representación en el sentido aceptado, en tanto un mero cambio de algo ya determinado a una perceptibilidad ya no es el problema. Más bien, el acto de vestirse traduce al ser humano plástico a un molde definitivo con el fin de comprender lo que de otra manera permanece en la oscuridad. Por tanto, la

metonimia hace hincapié en la prenda como un sustituto intercambiable cuando se gasta, en especial para sacar del cuerpo aspectos de la plasticidad humana hasta entonces impensables.

El uso metonímico de las metáforas permite que la filosofía de la ropa mantenga la diferencia entre lo moldeado y lo que moldea y, por ende, permite también la variabilidad de moldes de los cuales surge la civilización humana. Al mismo tiempo, todas las formas de civilización están expuestas al cambio, en tanto todos los moldes que conforman a las sociedades son susceptibles de moldearse de nuevo.

> Donde exista la sensibilidad, donde el Espíritu represente al Espíritu, es propiamente ropa, un traje de Vestir, que se pone para la temporada y que se ha de desechar. Así, en este sujeto preñado de ROPA, bien entendido, se incluye todo lo que los hombres han pensado, soñado, hecho y sido: el Universo Externo entero y lo que lo sostiene es ROPA; y la esencia de toda ciencia yace en la FILOSOFÍA DE LA ROPA [p. 58].

De este modo, la prenda resulta un símbolo especial que se presenta como representativo de algo intangible y al mismo tiempo moldea esa misma intangibilidad, para la cual es sólo un sustituto.[16]

[16] Para ahondar en la relación íntima entre símbolo y silencio véase Camille R. La Bossiere, "Of Silence, Doubt, and Imagination: Carlyle's Conversation with Montaigne", *English Studies in Canada,* 10, 1984, pp. 63-64 y 72. Este ensayo parece una de las raras ocasiones en la crítica de Carlyle que llama

En las propias palabras de Teufelsdröckh: "En un Símbolo hay ocultamiento pero también revelación: aquí, por tanto, con la actuación conjunta del Silencio y el Habla, surge una significación doble" (p. 175). En tanto el símbolo oculta, indica mediante su visibilidad que "la cosa Imaginada, la cosa de alguna forma concebida como Visible, no es más que una Prenda, Ropa del Invisible más elevado, celestial, 'inimaginable, amorfo, oscuro en su exceso de resplandor'" (p. 52). Y en tanto el símbolo revela, indica que su inexpresabilidad amorfa puede traducirse a aspectos múltiples al imponerle moldes siempre cambiantes. De esta dualidad inevitable surge la filosofía de la ropa, intento de comprender lo inasequible al traducirlo a un revoltijo de símbolos perceptibles cuyas limitaciones mismas están expuestas al cambio. Los cambios son del todo necesarios porque ninguna clase particular de prenda se iguala jamás a la inaccesibilidad que intenta capturar. Por ende, toda prenda está sujeta a una inspección crítica con el fin de averiguar el motivo operativo ulterior en el molde de lo "invisible e inexpresable".

La razón de esta dualidad del símbolo como sus-

la atención hacia la circularidad del procedimiento interpretativo de Carlyle: "El pensamiento de *Sartor Resartus* y su complejo núcleo de imágenes lleva al lector por una odisea circular, en cuyo diagrama se traza el avance de la imaginación de Carlyle" (p. 67). Sin embargo, existe aún una diferencia entre circularidad y espiralidad. Véase una evaluación más profunda de la forma en que Carlyle emplea los símbolos para dar voz a lo inexpresable en Findlay, "Paul de Man, Thomas Carlyle", pp. 176-177 y 179.

tituto y molde es que el "secreto del Ser del Hombre aún es como el secreto de la Esfinge" (p. 42). No obstante, este ocultamiento no es algo penetrable, ni siquiera abordable, pues el carácter incomprensible del ser humano es resultado de una ignorancia fundamental de la humanidad:

> ¿Estuvo el Hombre con su Experiencia presente en la Creación, entonces, para ver cómo sucedía todo? ¿Alguno de los científicos más profundos en lo individual ha logrado profundizar hasta las bases del Universo y apreciado todo allí? ¿Tomó el Creador a alguno de ellos bajo su férula, leyó alguno Su plan para el Todo incomprensible y, por qué no decirlo, está marcado Esto allí y nada más? ¡Ay, de ninguna manera en absoluto! Estos individuos científicos no han estado en otro lugar que en el que nosotros también estamos, han visto algunas yardas más profundo de lo que vemos hacia lo Profundo que es infinito, sin fondo y sin orilla [p. 204].

Esta impenetrabilidad se traduce a la filosofía de la ropa, pues los seres humanos tenemos que vivir, interactuar, establecer organizaciones, sociedades y religiones, las cuales adquieren su estabilidad en virtud de un sistema diferenciado de vestimenta. Por tanto, la ropa en sí "tiene más de un significado común, tiene dos significados" (p. 52). Por una parte, oculta lo infundado a nuestros ojos, lo que da por resultado una reificación de las prendas; por otra, aumenta la conciencia de que, como sustituto, es un molde de lo incomprensible, guia-

do o incluso causado por exigencias pragmáticas. De este modo, lo infundado se inscribe como dualidad en la ropa.

Ésta pudo ser una de las razones de que el editor, cuando se topa por primera vez con Teufelsdröckh, lo tome por una suerte de filósofo, quien, si va a publicar alguna cosa, sería "una refutación de Hegel" (p. 10). El editor anticipó correctamente que una filosofía de la identidad sería aberrante para alguien que defendiese una filosofía de la diferencia.[17] En lugar de identificar al "Espíritu" con sus manifestaciones, la filosofía de la ropa destaca la diferencia entre este algo impenetrable de carácter infundado y la subsiguiente necesidad de constituir la vida humana con un constante acto de vestirla y después reajustar la ropa.

Tratar de trazar lo que permanece oculto a la vista convierte a la filosofía de la ropa en un intento sistemático de enfrentar lo abierto. Este intento implica que el molde metonímico nunca es una proyección que cubra lo infundado. Más bien, se desarrolla como una espiral recursiva que alimenta la prenda con el fin de vestir lo abierto, y este algo abierto a su vez se convierte en una espiral de retroacción negativa al exponer las prendas al cambio cuando ya no quedan bien. Así, la espiral recursiva ajusta la ropa futura de acuerdo con

[17] Hay una opinión distinta de los supuestos paralelismos entre Carlyle y Hegel, en especial entre *Sartor Resartus* y *The Phenomenology of Mind,* en Dibble, "Strategies of the Mental War", pp. 97-102.

el desempeño pasado de las prendas. Esta espiral impide que la filosofía de la ropa reifique las prendas y al mismo tiempo activa lo infundado como forma de reajuste.

Esta traducibilidad mutua puede concebirse como el sello distintivo de la cultura, en especial porque esta última, desde el advenimiento de la época moderna, no se basa ya en un mito etiológico. Si un algo infundado e impenetrable sustituye al mito etiológico como la fuente principal de la cultura, la necesaria estabilidad sólo puede provenir de una red de traducibilidades, como se ejemplifica con la filosofía de la ropa. La vida de la cultura se realiza en estas espirales recursivas, y comienza a agotarse siempre que la espiral se interrumpa al elevar uno de los logros de su intercambio a una forma de representación omniabarcante. La representación va en contra de la traducibilidad, cuyas transformaciones en curso se llevan a un punto muerto al igualar la cultura con una de sus características notorias. Sin embargo, la espiral recursiva es capaz de procesar lo infundado, y como no hay ningún lugar más allá de esta espiral para determinar lo que sucede en sus operaciones, la filosofía de la ropa se presenta como un paradigma para aclarar del todo el proyecto de la cultura. Este paradigma tiene un código dual: hace tangible lo que en forma analítica permanece incomprensible, y como modo de traducibilidad da acceso a lo que está allende los términos del empiricismo.

Validación mediante experiencia personal

Hacer una alegoría del trascendentalismo alemán —al menos como lo entendió Carlyle— permite la trasposición de algo ajeno en un modo de percepción conocido para la cultura que se recibe. El editor hace hincapié en esto desde el principio: "¿Cómo podría la filosofía de la ropa, y el autor de tal filosofía, trasladarse, en medida alguna, al seno e idiosincrasia de nuestra nación inglesa?" (p. 6).

Aborda el asunto básicamente con la traducción de los retorcimientos del trascendentalismo en términos de la propia vida del filósofo, con el fin de demostrar que no sólo elabora estos aparentes sinsentidos de modo gratuito, sino que surgen de la experiencia personal. Esto permite que las especulaciones trascendentales se validen en virtud de lo que pasó a su autor:

> Pero incluso la Convicción, nunca tan excelente, carece de valor hasta que se convierte en Conducta. Tampoco la Convicción es posible siquiera entonces; en la medida en que toda Especulación es por naturaleza infinita, amorfa, vórtice entre vórtices, sólo mediante una percibida certeza indubitable de la Experiencia se halla algún centro en torno al cual girar, y se forja para conformar un sistema [p. 156].

No obstante, este acoplamiento ofrece un referente distinto del trascendentalismo; no se consi-

dera ya un sistema holístico, sino que se concibe como un efecto capaz de dar un giro completo a toda la propia vida. La posibilidad de experimentar lo que parece especulativo y la de percibir lo invisible son marcos de referencia diferentes de las que pueden considerarse premisas básicas del trascendentalismo alemán. Este hincapié en la experiencia deja del todo claro que el trascendentalismo alemán, cuando se trasvasa al empiricismo británico, debe ejecutarse en términos conocidos para el lector británico. Aun así, al mismo tiempo Carlyle reflexiona sobre esta familiaridad cuando censura lo que denomina "una balanza de hierro muerta para sopesar en ella los dolores y los placeres" (p. 176), arraigada de manera profunda en la actitud británica. Por más que prevalezca una actitud de orientación empírica con el fin de que sea concebible, si no aceptable, este constante comercio de abstracciones para un público británico, Carlyle no obstante combate esta actitud, porque tiende a coagularse en una costumbre, y como "hacemos todo por costumbre, incluso creer", continúa citando la obra de su héroe: "No, pues, ¿qué es la filosofía en todas partes sino una batalla continua contra la costumbre, un intento siempre renovado de *trascender* la esfera de la costumbre ciega, y convertirse así en Trascendental?" (p. 206). Este trascendentalismo está en realidad destinado a vigilar lo que estamos haciendo los seres humanos, y, si bien con una orientación hacia la experiencia, debemos no obstante ser capaces de distanciarnos de aque-

llo en lo que participamos, con el fin de ser capaces de procesar la experiencia misma.

La vida de Teufelsdröckh ilustra esta pretensión predominante, porque lo que sucede a un individuo lleva mucho más convicción que la mera exposición de un sistema filosófico. El mismo Teufelsdröckh, aunque es el constructor de la filosofía de la ropa, no obstante guarda sus reservas acerca de las abstracciones que de manera alguna se relacionen con el dominio de la vida. Si ser trascendental implica vigilarse uno mismo, el trascendentalismo alemán se convierte entonces en un instrumento para procesar las experiencias, como se ejemplifica con la vida de Teufelsdröckh. Una vida así se convierte en la encarnación de la manera en que pueden traducirse las diversas culturas entre sí.

El hecho de destacar este proceso en términos de una vida individual es un descendiente del romanticismo, que elevaba el yo a la calidad de razón de ser de todo. Lo que desata esta necesidad de traducir culturas entre sí es de nuevo el momento de crisis que experimenta Teufelsdröckh cuando se desplaza de la etapa del *"No duradero"*, pasando por el *"Centro de indiferencia"*, al *"Sí duradero"* (cursivas del autor). Al principio, "el universo" era para él "como un enorme acertijo de la Esfinge", del cual sabía "tan poco [...] no obstante hay que descifrarlo o ser devorados por él". Y continúa: "En rayos carmesí de inexpresable grandeza, si bien asimismo en la negrura de la oscuridad, la Vida, para mi Pensamiento dema-

siado primitivo, se desarrollaba. Yacía en mí una extraña contradicción, y de momento no conocía su solución" (p. 102). Esta situación hunde a Teufelsdröckh en una crisis, y, mucho antes de que Plessner y Lacan describiesen la posición descentrada del ser humano,[18] hizo el contundente comentario "SOMOS... no sabemos qué" (p. 43). Esta separación entre ser y no saber qué se es constituye el fundamento de la crisis de Teufelsdröckh, que se desarrolla hasta ser una dualidad casi incontrolable: "Es debido a que existe un Infinito en él, el cual con toda su astucia no puede enterrar bajo lo Finito" (pp. 151-152).

Esta creciente conciencia de que él es también el otro de sí mismo desata la necesidad de resolver la dualidad al traducir las posiciones descentradas entre sí. De este intento surge la filosofía de la ropa, cuya esencia principal no es una especulación filosófica, sino un intento de abordar "sus *Wirken,* o Influencias" (p. 40). Esta atención en el efecto que la filosofía de la ropa está destinada a ejercer surge de la experiencia de Teufelsdröckh de que su propia vida le parece impenetrable, según se manifiesta en su crisis y, en consecuencia, no ha de ser explicada ni comprendida, sino dominada. Esta dominación tiene una referencia

[18] Véase Helmuth Plessner, "Die anthropologische Dimension der Geschichtlichkeit", en Hans Peter Dreitzel (ed.), *Sozialer Wandel: Zivilisation und Fortschritt in der soziologischen Theorie,* Neuwied, Luchterhand, 1972, p. 160; y Jacques Lacan, *Écrits,* París, Éditions du Seuil, 1966, pp. 93-94 y 97. [Edición en español: *Escritos,* México, Siglo XXI, 1984.]

dual: por una parte, la prenda moldea lo que cubre, y, por otra, la prenda ejerce un efecto en las condiciones sociales en que se muestra. En una "sociedad [...] tan buena como extinta", en la que "la IGLESIA [se ha] quedado sin discurso, por obesidad y apoplejía, el ESTADO reducido a una Oficina de Policía, en apuros para cobrar" (pp. 184-185), la filosofía de la ropa, de acuerdo con el editor, debe estimular "en nosotros una autoactividad, que es el mejor efecto de cualquier libro" (p. 21). Exhortar a la autoactividad significa cambiar la ropa gastada, y este deshacerse subsecuente de la sociedad es al mismo tiempo un revestimiento de sus males, porque las prendas moldean lo que de otra manera es impenetrable y, por ende, intercambiable por un molde más adecuado.

La vida de Teufelsdröckh es útil como el emblema viviente de este rejuvenecimiento perpetuo. El *Centro de Indiferencia* es la caja negra de su propia vida, un abismo que se abre entre su estar vivo y su no saber qué significa vivir. Este *Centro* inalcanzable que lo divide de sí mismo desafía la cognición y así se traduce en actividad, alimentando el *No* en un *Sí* en cierne, cuya retroacción hace que el *No* se desvanezca; esta evaporación a su vez alimenta la fuerza de convicción hacia el *Sí*. La vida de Teufelsdröckh ofrece una ilustración vívida de que incluso una vida individual está marcada por una caja negra que puede proyectarse como un espacio vacío, un espacio intermedio o un *Centro de Indiferencia* cuya impenetrabilidad da origen a espirales recursivas de carácter huma-

no. Así, la vida humana refleja la estructura misma de la cual surge la cultura. No obstante, Carlyle no deja ninguna duda de que el yo elevado que se heredó del romanticismo tiene que transformarse en un héroe que atestigüe que sólo un individuo sobresaliente es capaz de soportar la crisis traduciéndola a un dominio de la vida.

La experiencia de la crisis da origen a la filosofía de la ropa para procesar la vida humana, cuyas bases están ocultas a la penetración cognitiva. Tan inasequible a la comprensión está la vida como lo está la cultura, que al final se manifiesta como un dominio de la vida. En proporción a la creciente conciencia de que los supuestos fundamentos de la vida y la cultura están expuestos a la erosión, es necesaria una reparación, y esto no significa ya intercambiar un conjunto de fundamentos por otro. Más bien, la vida y la cultura tienen que remodelarse: en el caso de Teufelsdröckh, con la elaboración de la filosofía de la ropa; en el de Carlyle, al diseñar el discurso transcultural de *Sartor Resartus*.

En tanto predomine la convicción de que una cultura descansa en bases sólidas, no surgirá la necesidad de un discurso transcultural, pues para una autoevaluación así de la cultura un discurso transcultural sólo significa una intrusión foránea. Sin embargo, el hecho mismo de que siempre esté en curso una asimilación, incorporación o apropiación mutua de culturas ilustra las exigencias que deben satisfacerse. No obstante, este comercio mutuo es en el mejor de los casos una reparación

de lo que se erosionó o se perdió, y no contribuye de manera sustantiva a una revitalización de lo que se desechó.

Un discurso transcultural es distinto de la asimilación, incorporación o apropiación, toda vez que organiza un intercambio entre culturas en el cual las culturas en cuestión no permanecen como antes. Una cultura extraña no sólo se invierte en una conocida, sino, como en la filosofía de la ropa, se efectúa un moldeado y remoldeado mediante el discurso. Antes que nada, la cultura extraña se modela en condiciones que establece la cultura receptora y deviene así desconocida. Este desconocimiento se debe a los términos que se imponen en la otredad para su recepción, como el trascendentalismo alemán está destinado a resucitar la cultura moribunda del *laissez-faire*. Éste es el servicio que se ha de proporcionar de cara a la crisis que surgió en una sociedad agrícola sumergida en una producción industrial. En esta toma del poder del trascendentalismo alemán se reasignan sus abstracciones mismas. Ya no configuran y delimitan las manifestaciones del Espíritu en su tránsito hacia la consecución de conciencia de sí mismo, sino que se transforman en herramientas para procesar una cultura envuelta en crisis que ya no es capaz de enfrentar la situación por sus propios medios. Por tanto, el trascendentalismo no se asimila ni es objeto de apropiación, sino que se "viste" de manera que su remoldeado sirve para la autorregeneración de una cultura de orientación empírica.

Es necesaria alguna clase de elaboración para acomodar el trascendentalismo a un propósito tal, con el fin de hacer viable su transmisibilidad. Por tanto, el editor se burla de las retorcidas abstracciones de este "caos escrito". Sin embargo, el sentido de comedia que impregna a *Sartor Resartus* de manera extraña pierde su efecto siempre que alcanza su objetivo, invalidando las reacciones habituales ante las absurdas meditaciones de la filosofía alemana. La comedia frustrada deviene una trayectoria a lo largo de la cual las abstracciones, de otro modo inadmisibles, son capaces de transitar.

Las operaciones de este discurso transcultural se realizan en espirales; al eclipsar las características convencionales de las culturas en cuestión, alimentan la crisis de una sociedad desechada al trascendentalismo, y mediante la retroacción enlazan la autoactividad con el empiricismo. Estas espirales operan de manera concéntrica, convirtiendo así la caja negra entre culturas en un dinamismo, al exponer a cada una a su otredad, lo cual da por resultado el dominio de dicho dinamismo. Al respecto, el discurso transcultural es un medio de la autorregeneración de culturas mutuamente sustentada y ofrece una oportunidad de extender su periodo de vida. Como impulsor del cambio, el discurso atestigua que ninguna cultura se basa en sí misma, lo que se corrobora en especial por el despliegue de mitologías que se invoca cuando deben sustanciarse los supuestos fundamentos de una cultura.

El entramado de culturas que se produce mediante un discurso transcultural representa una cultura en términos de la otra. El trascendentalismo alemán se organiza en términos del empiricismo británico, y viceversa. Esta representación impide que una cultura domine a la otra, y esta organización mutua implica al mismo tiempo una suspensión de los marcos de referencia concernientes a las culturas condensadas. Si los criterios empíricos guían la asunción al poder del trascendentalismo alemán, se aplica un conjunto ajeno de referencias que tanto reduce como engrandece las características del trascendentalismo. Sucede algo similar con el empiricismo cuando es el trascendentalismo el que ofrece sus criterios. Esta reciprocidad repercute en el discurso transcultural.

Con la suspensión de las referencias tradicionales, han de establecerse nuevas, lo cual reviste una gran dificultad en vista de que la representación mutua de culturas las expone al cambio. El cambio parece necesario, en tanto se desmorona la antigua orientación de la cultura respectiva y no sirve más como guía para enfrentar la crisis. La filosofía de la ropa da una impresión muy clara de esta situación. Teufelsdröckh escribe:

> La vista alcanza el seno de la vacía Profundidad, y estás solo con el Universo, en silente comunión con él, como una Presencia misteriosa con otra. ¿Quién soy, qué es este Yo? ¿Acaso una Voz, un Movimiento, una Apariencia; alguna Idea encarnada, visualizada en la

> Mente Eterna? *Cogito, ergo sum.* ¡Ay, pobre Cognoscedor, esto nos lleva por una ruta muy breve! [p. 41].

Cuando se invalidan los marcos heredados, el discurso transcultural tiene que establecer su propia directriz, y este esfuerzo es paradigmático del discurso transcultural en general. No puede intercambiarse un marco de referencia por otro; en cambio, deben establecerse múltiples referencias con el fin de ofrecer la orientación suficiente tanto para remediar la crisis como para controlar el cambio. Por tanto, tienen que explorarse rutas de referencia y conectarse con cadenas de modos de referencia caleidoscópicamente cambiantes.[19]

La filosofía de la ropa de Teufelsdröckh inicialmente está destinada a designar el trascendentalismo alemán. Sin embargo, esta misma denominación se emplea para ejemplificar cómo ha de moldearse la plasticidad humana. El cambio de referencias continúa cuando esta ejemplificación en particular sirve como expresión de la manera en que ha de abordarse una crisis. La designación, ejemplificación y expresión no están atadas ya a un marco de referencia predeterminado dentro del cual ejerzan su función. Más bien están hechas para sustituirse entre sí, y el intercambio sub-

[19] Respecto de la noción y la función de rutas o cadenas de referencia, véase Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters,* Cambridge, Harvard University Press, 1984, pp. 54-71. [Edición en español: *De la mente y otras materias,* Madrid, Visor, 1995.]

siguiente de sus modos referenciales produce la directriz misma de acuerdo con la cual el discurso transcultural desarrolla sus operaciones. En consecuencia, una cultura designa algo en otra para ejemplificar lo que no puede ver la cultura en cuestión, y de este modo puede convertirse en una expresión de cómo es la cultura y por qué —en vista de eso que es— es probable que desaparezca. La designación de una crisis puede entonces también convertirse en una ejemplificación del remedio, que a su vez puede dar expresión a la otra cultura invocada. Y al hacerlo, designa algo en esa cultura ante lo cual la cultura misma parece estar ciega.

Un discurso transcultural de este modo tiene que producir su propia referencialidad, que es indispensable, en tanto tal discurso sólo opera dentro de la referencia, no más allá. El único control por ejercerse sobre el establecimiento de su propia referencialidad es el reflejo mutuo de las culturas en cuestión, y esto hace del discurso transcultural un escenario en el que se representan diversas culturas en condiciones mutuamente ajenas. Un discurso que libere su control referencial de cualquier marco de referencia predeterminado, con el fin de generar su propio control mediante el constante cambio de modos de referencia, supone características estéticas. Sin embargo, lo que le impide convertirse en una obra de arte es su naturaleza anfibólica, según se manifiesta en su dualidad inherente. Representa un reflejo mutuo de culturas y desaparece cuando ha forjado ya la transforma-

ción de las culturas participantes. Esto destaca su cualidad como catalizador, lo que se subraya al final de *Sartor Resartus:* "El profesor Teufelsdröckh, que se sepa, ya no está presente en forma visible en *Weissnichtwo*, sino de nuevo toda su apariencia está perdida en el espacio". El único rastro que dejó es su última frase: "Es geht an" (Está comenzando) (p. 236).[20]

Detalles del discurso pateriano: modos de traducibilidad

En la actualidad, los textos de Walter Pater no se consideran ya "el descubrimiento de un evangelio, de una nueva forma de vida",[21] como lo hizo Logan Pearsall Smith. Voces como las de Yeats, que sostenían para sí y sus amistades que "buscamos conscientemente en Pater nuestra filosofía",[22] han caído en el silencio. *Marius the Epicurean,* que George Moore declaraba que era "el libro al que debo el último templo en mi alma",[23]

[20] Moore hace hincapié en el compromiso de Carlyle respecto de la acción: "La acción no sólo despeja la duda religiosa, crea la fe y la felicidad y, en forma de labor, crea orden y creencias en una sociedad dinámica", "Carlyle's 'Conversion'", p. 674.

[21] Logan Pearsall Smith, *Reperusals and Recollections,* Londres, Constable, 1936, p. 67.

[22] Citado en Edmund Wilson, *Axel's Castle: A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930,* Londres, Collins, 1961, p. 34. [Edición en español: *El castillo de Axel. Estudios sobre literatura imaginativa,* Barcelona, Versal, 1989.]

[23] George Moore, *Confessions of a Young Man,* Londres, Heinemann, 1952, p. 139.

no ofrece ya el despertar espiritual que él creía haber experimentado. Y es más que dudoso que aún pueda reclamar validez la declaración del clérigo anglicano J. A. Hutton en 1906:

> Existe una época, y en nuestros días entre la gente educada ha llegado a ser casi una época necesaria, en la que los textos de Pater son capaces de definir nuestros problemas ante nosotros mismos, y, de alguna manera, de enfrentarlos, como ningún otro escritor que yo conozca puede hacerlo con igual discernimiento.[24]

Durante unas cuantas décadas después de su fallecimiento, Pater disfrutó de una recepción un tanto encontrada en relación con la guía que ofreció para vivir en un mundo en el que "todos estamos sentenciados a muerte, pero con una especie de indulto indefinido",[25] así como para vigilar el yo que tuvo que "arder siempre con su flama preciosa e intensa" (p. 236). La creciente distancia empequeñeció sus logros, como determinó Chesterton, quien aún sostenía con cierta solidaridad que "Pater bien pudo defender un resumen sustancial de los estetas".[26] Fue exactamente dicho "resumen" lo que T. S. Eliot tanto impugnó como degradó:

[24] J. A. Hutton, *Pilgrims in the Religion of Faith*, Edimburgo, Oliphant, Anderson, and Ferrier, 1906, pp. 66 y ss.

[25] Walter Pater, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, Londres, Macmillan, 1919, p. 238. [Edición en español: *El Renacimiento. Estudios de arte y poesía*, Barcelona, Iberia, 1954.]

[26] G. K. Chesterton, *The Victorian Age in Literature*, Londres, Oxford University Press, 1966, p. 28.

> El ejercicio correcto del "arte en bien del arte" fue la devoción de Flaubert o Henry James; Pater no está con ellos, sino más bien con Carlyle y Ruskin y Arnold, si existe alguna distancia debajo de ellos. *Marius* es significativa sobre todo como recordatorio de que la religión de Carlyle o la de Ruskin o la de Arnold o la de Tennyson o la de Browning, no basta. Representa, y Pater representa de manera más definitiva que Coleridge, de quien escribió las palabras, "ese inagotable descontento, languidez y nostalgia [...] cuyas cuerdas resuenan en toda nuestra literatura moderna".[27]

Los textos de Pater no se ven ya como un evangelio, y lo que solía ser una filosofía que alumbrase el camino se desvaneció en la fatiga de los anhelos inasequibles. Esta recepción caleidoscópicamente cambiante señala que Pater era visto sobre todo como representante ya sea del esteticismo que defendía o de la religión secular que no consiguió alcanzar.

Esta forma de considerar a Pater lo relegó de manera inevitable al pasado y lo convirtió, en el mejor de los casos, en el vivo ejemplo de las preocupaciones que carecían ya de importancia. Sin embargo, mientras tanto, estas mismas evaluaciones devinieron ellas mismas históricas, en especial en tanto se centraron en forma tan exclusiva en lo que Pater defendía. El hecho de privilegiar la idea

[27] T. S. Eliot, *Selected Essays*, Londres, Faber and Faber, 1951, p. 443. [Edición en español: *Ensayos escogidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.]

de la representación es sintomático de que la recepción de un pasado está dominada por un deseo de clasificar, pero tal predominio separa todos los detalles que desafía la integración en los moldes organizadores. En consecuencia, estos detalles están destinados a surgir de nuevo cuando cambie el horizonte de expectativas. Quizá ya no nos interese lo que representaba Pater, sino más bien lo que tal vez anticipó. ¿Despejó algunas dudas de algo que nos preocupaba, y, si es así, hasta qué grado abordó problemas que son actuales ahora?

Hacia el final de su carrera, Pater reflexionó tanto en los modos como en las características genéricas de los diversos tipos de discurso que practicó o a los cuales se opuso. En *Plato and Platonism* (Platón y el platonismo) leemos:

> Poema, tratado, ensayo: se ve ya que estos tres métodos de escritura no son meros accidentes literarios, dependientes de la elección personal de tal o cual escritor en particular, sino necesidades de una forma literaria, que se determina directamente mediante el tema, en tanto corresponden a tres formas en esencia distintas en las que la mente humana se relaciona con la verdad. Si el verso premonitorio, estimulante pero enigmático, es el vehículo adecuado de intuiciones entusiastas; si el tratado, con su ambiciosa variedad de premisas y conclusión, es la salida natural de la autosuficiencia escolástica; y si la forma del ensayo [es] el estilo literario necesario para una mente para la cual la verdad misma no es sino una posibilidad, asequible no como conclusión general, sino más

> bien como el efecto esquivo de una experiencia personal particular, para una mente que, al observar fielmente aquellas luces fortuitas que encuentra en su camino, ¿deben las necesidades contentarse con la suspensión del juicio, al final de la jornada intelectual, de la pregunta final misma: *Que sais-je?*[28]

Esta reflexión destaca una conciencia de la manera en que la modalidad misma del discurso predetermina la forma en que se captura el tema. Si la relación de la mente humana con la verdad depende de la forma del discurso elegido, entonces Pater planteó un problema que cobró importancia en nuestro propio fin de siglo, a saber: lo que sucede en realidad durante la interpretación. Pater ofreció, casi en esencia, una anatomía de la interpretación, e, incluso más importante, plasmó sus ideas en sus propios textos, separándolas de este modo en una variedad de discursos operativos distintos. Tras convertir a la propia interpretación en un objeto de escrutinio y tras reelaborar la mecánica del discurso, Pater adquiere una presencia sin precedente 100 años después de su muerte.

¿Por qué adquirió la interpretación tanta importancia y hasta qué grado los diversos tipos de discurso pateriano encarnan las estructuras fundamentales de la interpretación que sólo hasta ahora advertimos? Toda interpretación, no debemos olvidarlo, traduce algo a un registro distinto.

[28] Walter Pater, *Plato and Platonism: A Series of Lectures*, Londres, Macmillan, 1920, pp. 175 y ss. [Edición en español: *Platón y el platonismo*, Buenos Aires, Emecé, 1946.]

O, como lo expresó Pater: "¡Bueno! En todos los idiomas participa la traducción desde el interior hacia el exterior".[29] Si esto es cierto, debemos dejar de dirigir nuestra atención a las suposiciones subyacentes y hacerlo hacia el espacio que se abre cuando se traduce algo a otra cosa. Debido a que todo acto de interpretación crea este espacio, su intento se llevará a cabo en la manera en que se remonte este espacio. Si la interpretación es sobre todo una forma de traducción, es claro que depende de lo que se traduce, y Pater tenía plena conciencia de esto cuando declaró que "los métodos de escritura se [...] determinan directamente mediante el tema".[30]

La manera en que Pater practicaba la interpretación como modo de traducibilidad se muestra en sus distintos "métodos de escritura", que a su vez se descartan entre sí de acuerdo con la forma en que se hace frente a ese espacio intermedio. Lo que lo convierte en un ejemplo de las preocupaciones actuales es su rechazo de los axiomas y definiciones como puntos de partida de la interpretación; prefiere más bien medir la distancia que genera toda inversión de algo en otra cosa, e incorporar dicha distancia a su propio discurso.

[29] Walter Pater, *Appreciations, with an Essay on Style,* Londres, Macmillan, 1920, p. 34. En su libro *Plato and Platonism,* Pater ya expresaba su crítica en contra de una clase de interpretación que pretendía ser un monopolio cuando declara: "El tratado como el instrumento de la filosofía dogmática comienza con un axioma o una definición", y está destinado a terminar en "un sistema de proposiciones", p. 188.

[30] W. Pater, *Plato and Platonism,* p. 175.

Es de lo más sorprendente observar esto en una de sus últimas obras, *Plato and Platonism,* que Pater consideraba el mejor de todos sus textos.[31] La exposición bastante sistemática de la filosofía de Platón y sus antecedentes se presenta en una forma que extrañamente se desvía de cualquier "método de escritura" filosófico, como el tratado, sobre el cual Pater reflexiona en su presentación de la filosofía de Platón. Consideraba que el arsenal filosófico de escritura no era el ideal para esta empresa, en especial porque en "la historia de la filosofía no hay comienzos absolutos", y lo que sea que se tome por dicho comienzo ya sea que se deslice hacia atrás como "previsiones" o resulte nada más que un concepto abstracto que se identifique con un supuesto origen.[32] Si el origen es inasequible, todos nuestros conceptos que engloban a otros, como "organismo y ambiente, o quizá protoplasma, o evolución, o el *Zeitgeist* y sus actividades, pueden, a su vez, llegar a parecer tan faltos de vida y tan intolerables" (p. 154). Sin ningún marco de referencia predominante a la mano, sin axiomas ni definiciones con las cuales comenzar, la interpretación que Pater efectúa respecto de Platón se enfrenta a la distancia entre el ahora y el entonces, entre un filosofar fragmentario, mitológico, y la conceptualización sistemática, y asimismo entre los textos de Platón y el otro registro al cual Pater intenta traducirlos. Además, para Pater el

[31] Véase A. C. Benson, *Walter Pater,* English Men of Letters, 59, Londres, Macmillan, 1906, p. 162.

[32] W. Pater, *Plato and Platonism,* p. 5.

espacio abierto por la interpretación entre el tema y el registro al que se traduce no puede ya tocarse sólo por encima con alguna noción o suposición abstracta, cuyo reclamo de realidad Pater nunca apoyó. En consecuencia, el espacio intermedio demostró su carácter inamovible, en especial porque todas las traducciones producen una intraducibilidad residual que sólo se reduce en el acto de la interpretación.

Consciente de que el espacio que abre la interpretación misma nunca se elimina, Pater lo incorporó a su propio discurso.

> Platón se explica, como decimos, o se interpreta, en parte mediante sus predecesores y sus contemporáneos; pero en parte también por sus seguidores, por la luz que sus posteriores afines de pensamiento irradiaron sobre el sentido consciente o inconsciente de su enseñanza [p. 193].

Así, Platón es visto desde una variedad móvil de puntos de vista, ninguno de los cuales se equipara a su filosofía, en tanto cada uno de ellos es distinto de aquello a lo que están destinados a dirigirse. Esta movilidad de ángulos cambiantes es indicativa de que no existe ninguna vista panorámica para interpretar a Platón, a quien no se concibe como resultado de una evolución hegeliana ni como centro de divulgaciones históricas imprevisibles. En cambio, Pater incluye en su propio discurso las múltiples diferencias que distinguen a Platón tanto de aquellos ante quienes reaccionó

como del procesamiento de las ideas platónicas en la historia. Las suposiciones omniabarcantes se sustituyen con la indicación de las diferencias, que están envueltas en la interpretación misma. Las diversas diferencias destacadas son manifestaciones individuales de este envolvimiento, como consecuencia de lo cual la interpretación de Platón por parte de Pater se desarrolla como un discurso de muchos niveles. Un discurso así no se estructura mediante un principio guía, sino "interfusiona" —para emplear una de las palabras favoritas de Pater— sus hebras en apariencia independientes. Esta interfusión a su vez no está de ninguna manera determinada; deja abierta la interpenetración sugerida de los diversos niveles.

Desde el mismo principio de *Plato and Platonism,* Pater emplea este procedimiento, que conforma la guía de su exposición de la filosofía de Platón:

> Difícilmente es exagerado decir que en Platón, a pesar de su maravilloso gusto de frescura literaria, no hay nada por completo nuevo: o, mejor, como en muchos otros productos muy originales del genio humano, lo que es en apariencia nuevo es también antiguo, un palimpsesto, un tapiz cuyos hilos ya han sido útiles antes [...] Nada es nuevo, salvo el principio vital de cohesión; la nueva perspectiva, la complexión resultante, la expresividad cuyos pensamientos conocidos logran mediante una yuxtaposición novedosa. En otras palabras, la *forma* es nueva. Pero

> entonces, en la creación de literatura filosófica [...] la *forma*, en el sentido toral del término, lo es todo, y el solo tema es nada [p. 8].

El palimpsesto destaca la estructura en niveles en términos de diferencia e interpenetración. También crea un doblez en ambos sentidos que señala el diccionario: "doblar, sobreponer" y "el espacio o hueco en la unión de dos partes dobladas". Así, el doblez alberga una inscripción dual: señala al mismo tiempo una sobreposición y un espacio vacío. Pater puso en operación esta dualidad inherente en su interpretación de Platón mediante un doblado continuo de los niveles. Este doblamiento no se limita a una yuxtaposición de hebras históricas, como se indicó al principio. En cambio, Pater desarrolla variaciones siempre nuevas de la forma en que este discurso de múltiples niveles condensa referencias obviamente dispares.

La filosofía presocrática está envuelta en la doctrina de Platón en la medida en que Platón reaccionó ante las doctrinas del movimiento, el descanso y los números. Lo que sus predecesores pensaron está presente como un nivel en el propio pensamiento de Platón y así condiciona la manera en que las analizó. El desafío y la respuesta conforman la fórmula de Pater para capturar esta relación, que tiene en cuenta no sólo la diferencia entre Platón y los presocráticos, sino también el espacio que se abre con la transposición de Platón a los propios términos de comprensión de Pater. Si Platón depende de lo que responde, en-

tonces las diversas "influencias" a las cuales estaba sujeto "lo hicieron, irremediablemente (¿diríamos?), dualista" (p. 46). De este modo, la dualidad se convierte en el sello distintivo de Platón para Pater, quien —al intentar entender lo que puede conllevar esta dualidad— explora sus manifestaciones, caleidoscópicamente cambiantes.

> El Ser eterno, de Parménides, único e indivisible, se difundió, dividió, resolvió, refractó, diferenció, en las Ideas eternas [...] Fue como un recrudecimiento del politeísmo en ese mundo abstracto; un retorno de los abundantes dioses de Homero, velado ahora como nociones abstractas, Amor, Miedo, Confianza, etcétera [que] clasificaría la teoría platónica tan sólo como una forma de lo que llama "animismo" [pp. 168 y ss.].

Lo que solía ser la noción abstracta del Ser se traduce a una variedad de ideas diferentes que a su vez se disuelven en un animismo que resurge, traduciendo de este modo la diferencia ontológica a términos de percepción y experiencia.

Sucede algo parecido con los "'universales' socráticos, las nociones de Justicia y similares [que] se convirtieron, en primer lugar, en cosas por sí mismas, en cosas reales; y en segundo, en personas, para conocerse como debe hacerse con las personas" (p. 166). Este deslizamiento gradual de los nobles universales hacia formas corpóreas no suprime la diferencia ontológica, sino que la invierte mediante una imbricación de lo invisible y lo visible en la tangibilidad. En cada uno de estos

casos, la dualidad se conserva, aunque el espacio vacío entre las abstracciones y las realidades, así como entre conceptos y personificaciones, se elaboran de maneras distintas. Es una inversión gradual en el primer caso y una transmogrificación en el segundo.

Esta misma dualidad, que marca la filosfía de Platón como se presagia en Sócrates, tiene su homólogo en la duplicidad de los sofistas. Si Sócrates, "con toda la singularidad de su propósito, ha sido [...] por constitución natural un poder doble, una paradoja personificada" (p. 87), los sofistas "son en parte la causa" y "todavía más el efecto del ambiente social" (p. 107) en la búsqueda de sus objetivos tan ambivalentes. Ser el efecto de la causa propia hace que la dualidad sea concéntrica, y a tal manifestación, Platón, el dualista, se oponía. Sin embargo, para Pater, esta duplicidad sirve como un contraste para reducir las sombras de la dualidad que él creía que constituían el pensamiento de Platón. La dualidad contra la duplicidad destaca la tendencia operativa compensatoria en el carácter dual de Platón, que no se va a limitar a una separación, a una división, a una interrelación gradual, a un sombreado de opuestos entre sí, ni a una condensación de lo que es mutuamente excluyente. Más bien, cada una de estas manifestaciones atestigua que la dualidad platónica desafíe la conceptualización. No es posible rastrear ninguna noción predominante para los envolvimientos múltiples de "movimientos anteriores y contemporáneos de la especulación

griega" (p. 11) en el discurso platónico, que está salpicado de espacios "vacíos" que señalan la unión de las partes dobladas. El doblez es una indicación para Pater de que el mismo Platón no tocó sólo por encima el espacio que lo separaba de sus predecesores y contemporáneos cuando —al relacionarse con ellos— formulaba su doctrina. Platón —según sostiene Pater— incorporó este espacio a su propio discurso, y sólo al destacar ese procedimiento se logra "el propósito adecuado del estudio histórico, es decir, en realidad crítico", de Platón (p. 11).

Se siente la tentación de afirmar que Pater tomó la pauta para su propio discurso de lo que él creía que era la estructura de la doctrina platónica. Al encarar el espejo de la historia a la filosofía platónica, su interpretación parece duplicar las supuestas preocupaciones del mismo Platón. En esta forma Platón se convierte tanto en un antecedente como en un contemporáneo de lo que llegó después de él, del mismo modo en que él envolvió a los presocráticos, a Sócrates y a los sofistas. Las referencias históricas presentes en el discurso de Pater de nuevo albergan una inscripción dual al destacar y salvar simultáneamente las diferencias entre Platón y los hechos históricos subsecuentes. La inclusión de Platón en lo que en forma histórica está más allá de él y del mismo modo incluir la historia subsecuente en la doctrina platónica convierte el espacio intermedio en una oscilación continua de lo aparentemente incompatible.

Esta oscilación produce características cambiantes. En ocasiones asume un patrón de configuración y base para contrarrestar los aspectos de Platón respecto de aquellos de la historia, y viceversa. A veces asume una relación entre tema y horizonte al reflejar a Platón en el espejo de la historia, en cuyo caso Platón se convierte en el tema. O señala el grado al que las ideas platónicas se han distorsionado, en cuyo caso la historia será el tema. Este cambio entre tema y horizonte permite el surgimiento del reverso,[33] ya sea mediante una faceta de la doctrina de Platón o mediante un incidente histórico relacionado. Y este reverso puede ser una revelación de algo que permanecía oculto o una transformación de lo conocido cuando queda ensombrecido por lo que con anterioridad ya había sido eclipsado. Un buen ejemplo de la manera en que se intensifican los fenómenos es la yuxtaposición, por parte de Pater, de las sensibilidades platónica y dantesca ante la luz y el color:

> Un asunto de forma y color muy vívidos y presentables, como si hiciese visible lo invisible, esto también complacía la fantasía en extremo visual de Platón; como se puede observar, en muchas partes del *Phaedo,* el *Phaedrus,* el *Timaeus* y de manera más notoria

[33] Alfred Schütz, en *Das Problem der Relevanz,* trad. de A. von Baeyer, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1971, pp. 30 y ss., 104 y ss., y 145 y ss., acuñó y elaboró los términos *tema* y *horizonte* como pareja que regula el cambio del centro de atención.

en el décimo libro de *La república*, donde narra la visión de Er, lo que vio del otro mundo durante una suerte de muerte temporal. Se describen brevemente ahí el Infierno, el Purgatorio, el Paraíso; éste en especial con una sensibilidad un tanto dantesca ante la luz de colores, luz física o espiritual, es difícil decir cuál, tan perfecto es el sentido interior que se mezcla con su homólogo visible, que recuerda vivamente la *Divina comedia*, de la cual las páginas finales de *La república* sugieren un temprano esbozo.[34]

Esta centralización mutua de la atención transfigura *La república*, igual que baña a la *Divina comedia* con una luminosidad apoloniana. Si el tema y el horizonte conforman un patrón muy estable, a pesar de la oscilación que se da entre ellos, la condensación y la sobreposición —ya sea de hebras paganas y cristianas o de la filosofía platónica y las que le siguieron— constituyen una oscilación menos controlada del espacio entre Platón y la historia. Sin embargo, el reducido control de lo que se va a encarnar mediante la condensación y la sobreposición de incidentes que son mundos aparte saca a la luz rastros de lo inexpresable y al mismo tiempo da voz a dicha inexpresabilidad. Los rastros de esta clase tienen una cualidad estética definida, en especial porque están contenidos en el receptor. El mismo Platón parece haber apoyado esta opinión, pues para él (de acuerdo con Pater), el artista ideal incrementa "su poder

[34] W. Pater, *Plato and Platonism*, p. 69.

mediante la reserva", que es "expresar más de lo que parece decir en realidad" (p. 281). Y la implicación de esta "reserva" Pater la encuentra personificada en el arte de Píndaro, que revela "cuánto permite que una inteligencia bien instruida sea el recurso en la forma de relacionar el pensamiento" (p. 283).

En la que es virtualmente la última página de su serie de conferencias, salen por completo a la luz las implicaciones que subyacen en la propia interpretación de Pater de *Plato and Platonism*. Los múltiples dobleces que marcan su discurso están codificados dualmente. Por una parte, atestiguan que cada interpretación abre un espacio entre el tema y el registro al cual se traduce el tema. Por otra, Pater dobla este espacio de nuevo hacia su propio discurso, que así adquiere múltiples dobleces y destaca los espacios vacíos entre las partes dobladas de las que surgió la doctrina de Platón, y también entre los propios nuevos dobleces que Pater efectúa con Platón en la historia subsecuente. Cada doblez expresa más de lo que dice, en tanto la unión de las partes dobladas invita a "relacionar pensamientos" para el espacio hueco que ha de llenarse. Por tanto, la interpretación deja de ser una explicación cognitiva para ser una comprensibilidad guiada. Esto explica que Pater se opusiese a los axiomas y definiciones, a partir de los cuales el tratado, como forma de interpretación filosófica, está destinado a empezar. En lugar de sobreimponer suposiciones sobre el tema que se va a interpretar —colonizando

así el espacio que abre toda interpretación como acto de traducción—, Pater remontó este espacio al inscribirlo en términos de dobleces múltiples a su propio discurso.

Este procedimiento permite que el receptor participe en la elaboración de lo que se traduce en toda interpretación. El doblez, diríamos, es un concepto complementario para todos los marcos de referencia omniabarcantes, de otro modo con tanta frecuencia operativos en la interpretación. Indica además que toda tercera dimensión en la interpretación sólo predetermina lo que de verdad ha de explorarse en el primer caso. Y, por último, saca a la luz la intraducibilidad residual que produce el acto mismo de la interpretación. Sin embargo, esta intraducibilidad residual alimenta el impulso de vencer lo que se resiste a la trasposición hacia un registro distinto, como se revela mediante las diversas formas que asumen los dobleces en el discurso pateriano. Es posible calcular el grado al cual Pater estaba consciente de esta interrelación a partir de su definición de su postura como intérprete cuando declara que su "propia postura ante este tema [está] en algún lugar entre la realista y la conceptualista" (p. 151). El sello distintivo del discurso de Pater es el hecho de que el inerradicable espacio que causa toda interpretación se dobla de nuevo hacia el discurso mismo.

En *Plato and Platonism,* Pater también reflexiona sobre la forma de escritura en la que él se sentía más cómodo: el ensayo. Lo considera "la for-

ma literaria necesaria para una mente para la cual la verdad misma no es sino una posibilidad" (p. 175), pues el ensayo "en verdad hace poco más que despejar el terreno, por decirlo así, o la atmósfera, o la pastilla mental, para que se pueda tener una buena oportunidad de saber, o ver, quizá" (p. 188). Lo que puede conllevar se analiza mejor en el libro con el que Pater obtuvo su fama: *The Renaissance.* Como colección de ensayos, adquiere su coherencia con la estructura que cada uno de los ensayos individuales cambia a su manera particular. Si *Plato and Platonism* revela la doctrina de Platón en términos de envolvimientos múltiples, *The Renaissance* destaca el intervalo, que, como pausa, señala una transición. El intervalo no es idéntico a lo que se fue antes ni a lo que viene después. Si bien separa un pasado de un futuro, no hace que el pasado se desvanezca ni que el futuro se convierta en presente. La articulación del intervalo significa dar voz a lo que básicamente es silente y dar forma a lo que básicamente carece de ella. Esta articulación es el logro de Pater en su flexiblemente conectada serie de ensayos en los que describe un cambio histórico.

Ya desde el principio, Pater rechaza todas las definiciones abstractas como puntos de partida para esta tarea, porque no existe ninguna "fórmula universal";[35] en cambio, sostiene que esta exploración requiere en su mayor parte "puntos de partida distintos" y tiene que proceder "a través

[35] W. Pater, *The Renaissance,* p. VII.

de caminos sin conexión" (p. XIII), para lo cual, observamos, el ensayo ha demostrado ser la forma adecuada. El ensayo —como una vez lo describió Hugo Friedrich, al referirse en forma explícita a Pater—

> es el medio para un modo de escribir que busca ser no un resultado, sino un proceso [...] Describe, relata, articula y así atestigua su capacidad de dirigirse hacia la verdad de forma más adecuada y menos impositiva que cualquier otro análisis discursivo sea capaz de lograr.[36]

El denominador común de estos ensayos sobre el Renacimiento es un sentido de "antinomianismo"[37] que no requiere ninguna decisión, pero ejerce una atracción peculiar. Pater sostiene en su primer ensayo:

> Las teorías, que procuran la conexión entre modos de pensamiento y sentimientos, periodos de gusto, formas de arte y poesía, con la estrechez de mente de los hombres que constantemente tienden a oponerse entre sí, significan un gran estímulo para el intelecto, y casi siempre vale la pena comprenderlas [p. 3].

Para capturar tal situación en la escritura se requiere una forma abierta, que permita al recep-

[36] Hugo Friedrich, *Montaigne*, Berna, Franke, 1949, p. 430; véase también la p. 443.
[37] W. Pater, *The Renaissance*, p. 24.

tor potencial ofrecer el cierre necesario para la comprensión. El ensayo cumple con estas condiciones, en especial porque, al suspender el juicio, demanda la cooperación del receptor para obtener alguna idea de lo que sucede cuando se encuentran los opuestos.

El "crepúsculo incierto" (p. 6) del llamado renacimiento del siglo XII genera un "curioso interés en el *Doppelgänger*" (p. 9), como se comprueba en el relato de Amis y Amile, y se manifiesta de nuevo en la "mezcla de sencillez y refinamiento" (p. 18) en el relato de Aucassin y Nicolette, en el cual "la nota de desafío, de la oposición de un sistema frente a otro, es en ocasiones áspera" (p. 27). En el siglo XV se encuentra Pico della Mirandola, quien hace malabares con "los significados dobles de las palabras" cuando trata de explicar la relación entre Platón y Moisés (p. 45). Lo que

> Dante menosprecia como algo por igual indigno de valor del cielo y el infierno, concede Botticelli, es ese mundo de medianías en el que los hombres no toman partido durante los grandes conflictos ni se deciden por causas grandiosas y perpetran grandes rechazos [p. 55],

y Pater continúa con esa misma pauta: Botticelli

> pinta el relato de la diosa del placer en otros capítulos además de aquel de su nacimiento del mar, pero nunca sin alguna sombra fatal en la débil carne y las efímeras flores. Pinta Madonnas, pero se reducen

por la presión del hijo divino, y piden en matices inconfundibles una humanidad más cálida, más baja [p. 60].

Podría continuar el despliegue de este abanico de multiplicidades de tendencias y choques opuestos, de desplazamientos mutuos, de fusiones de los extremos en torno a los que giran casi todos los ensayos de este volumen sin ajustar necesariamente lo que sea que la era de la transición pueda aún revelar. Sin embargo, lo que indican los comentarios de Botticelli es un cambio notable de la perspectiva desde las multivariadas manifestaciones de ese "antinomianismo" presente por doquier hacia el "mundo de la medianía", como lo denomina Pater, que está entre los opuestos. Este carácter intermedio en ocasiones puede señalar un punto de intersección; en otras, un intervalo, y obtiene su sustancia sólo mediante un encuentro de los opuestos.

Ahora es posible identificar las características constitutivas del ensayo en tanto práctica discursiva por medio de la cual Pater trata de capturar esta era de transición. Las partes que componen el ensayo constan de tendencias compensatorias, que producen un espacio en blanco siempre que colisionan. Este espacio en blanco es tan importante en el ensayo como las tendencias opuestas mediante las cuales se produce. No obstante, "opuesto" no significa que exista un carácter binario básico, pues el ensayo es una forma de discurso en la cual "muchas personas, por decirlo así, necesa-

riamente participan; tantas personas como sea posible contrastan o se funden en el conocimiento de algún tema complejo".[38] En consecuencia, los espacios en blanco aumentarán en proporción a las tendencias conflictivas que el ensayo esté destinado a conciliar.

Interpretar una era de transición —como se pretende en *The Renaissance*— implica traducir algo intangible a términos de conocimiento. El ensayo pateriano es una forma que se ajusta bien a esta inversión, toda vez que incorpora en sí mismo no sólo el elemento intangible de la transición, sino asimismo el espacio que abre la interpretación de una era de transición en términos de su espacio en blanco constitutivo. Éste tiene muchas sombras: corresponde al tema que se describe; conserva el espacio inamovible entre el tema y el registro al cual se traduce; y, en cuanto es el punto en donde interseca lo que parece mutuamente excluyente, invita y permite combinaciones imprevistas.

Se ilustra lo anterior con toda claridad en un pasaje del ensayo de Pater "The Poetry of Michelangelo" (La poesía de Miguel Ángel), en el que captura el alcance de Miguel Ángel en la sacristía de San Lorenzo:

> Los sepulcros en la sacristía de *San Lorenzo* son monumentos conmemorativos [...] de Juliano y Lorenzo el Joven, notorios sobre todo por sus muertes un

[38] W. Pater, *Plato and Platonism*, pp. 183 y ss.

> tanto tempranas. Por ende, es tan sólo la naturaleza humana la que impulsa aquí el sentimiento. Los títulos que se asignan por tradición a las cuatro figuras simbólicas, *Noche* y *Día, El crepúsculo* y *El amanecer,* están lejos de definirlos, pues estas figuras se acercan mucho más a la mente y espíritu de su autor y son más una expresión de sus pensamientos que conceptos meramente simbólicos. Concentran y expresan, menos por concepciones definidas que por sus matices, los motivos de una pieza musical, todas esas vagas fantasías, recelos, presentimientos, que se desplazan y mezclan y se definen y se disuelven de nuevo siempre que los pensamientos se ajusten con sinceridad a las condiciones y entornos del espíritu incorpóreo. Supongo que nadie asiste a la sacristía de San Lorenzo en busca de consuelo; quizá por honestidad, por solemnidad, por la dignidad de la impresión que causen, pero no por consuelo. Es un lugar que no consuela ni provoca pensamientos terribles, sino de especulación vaga y melancólica.[39]

Aquí están presentes todos los constituyentes básicos del ensayo pateriano: las polaridades, el espacio intermedio que dejan entrever, las intensificadas fusiones mutuas que parecen desencadenar. Los "matices" y los "impulsos", los "recelos" y los "presentimientos" se desplazan, mezclan, disuelven y al final se evaporan en "especulaciones melancólicas", por lo que, a pesar de las múltiples interpenetraciones de los opuestos, no surge nin-

[39] W. Pater, *The Renaissance,* pp. 94 y ss.

guna resolución. Así, el espacio intermedio se destaca, y en lugar de desvanecerse en una combinación definida de los opuestos, permite que todas las superposiciones y condensaciones se salgan de control, y caen de manera vertiginosa incluso los "pensamientos terribles" en la vaguedad.

Se observa un procedimiento parecido en el ensayo de Pater "Leonardo da Vinci". Aparte del parche púrpura de la Mona Lisa,[40] Pater describe minuciosamente lo que sucede cuando se vierte la "belleza femenina" al lienzo:

> Las hijas de Herodíades, con sus fantásticos vestidos de pies a cabeza anudados y trenzados de manera tan extraña para dejar libre el fino óvalo de sus rostros, no forman parte de la familia cristiana, ni de la de Rafael. Son las clarividentes, en virtud de quienes, como instrumentos delicados, se cobra conciencia de las fuerzas más sutiles de la naturaleza y los caminos de su accionar, de todo lo que hay en ella de magnético, de todas aquellas condiciones casi etéreas en las que los objetos materiales se elevan a esa sutileza de operaciones que los hace espirituales, donde sólo caben la terminación nerviosa más fina y el toque más gentil. Es como si en algunos ejemplos significativos en realidad presenciásemos la labor de esas fuerzas sobre la carne humana. Estas personas, nerviosas, electrizantes, imprecisas siempre con un

[40] Intenté analizar la visión de Pater respecto de la Mona Lisa en mi libro *Walter Pater: The Aesthetic Moment,* trad. de David H. Wilson, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 43-46.

inexplicable rasgo de levedad, parecen estar sujetas a condiciones de excepción, parecen percibir poderes en acción en el aire común y corriente que pasan inadvertidos para los demás; parecen convertirse, por así decirlo, en su receptáculo, para transmitírnoslos después en una cadena de secretas influencias.[41]

Lo que representa aquí la "belleza femenina" no es la esencia de la descripción, sino lo que va a experimentar el espectador de la pintura. Sin embargo, esta experiencia es apenas procesable, pues las abundantes impresiones compensatorias parecen colisionar y transformarse entre sí, por lo que todos los puntos de referencia que apenas surgen continúan su desvanecimiento. Nos vemos enfrentados a un torbellino de energía cinética; la percepción se dispersa y se enriquece por igual sin hallar la guía sugerida. Esto convierte a la descripción de Pater en una forma sutil de traducción, pues pretende transmitir en términos cognoscitivos la manera en que Leonardo vierte la "belleza femenina" en un medio artístico y asimismo la manera en que ese transvasar a su vez se traduce a términos de la experiencia del espectador.

Esta labor está impregnada de una conciencia que no elimina el espacio entre el tema y su resultado, sino que debe incorporarse al lenguaje mismo que efectúa la traducción. Así, la descripción de Pater está marcada por desconexiones o incluso espacios vacíos que no sólo impulsan al

[41] W. Pater, *The Renaissance*, pp. 115 y ss.

espectador a la acción, sino que también manifiestan el espacio que se abre en todo acto de interpretación.

Este espacio obtiene tanto su información como su energía de las polaridades que lo marcaron al principio. No obstante, la información parece seleccionarse e incluso procesarse de acuerdo no con lo que representan dichas polaridades, sino con un impulso inexplicable que brota en el espacio mismo. Esto justifica el elemento de incontrolabilidad que se observa en las interpenetraciones caleidoscópicamente cambiantes, proceso que Pater intenta comprender sin llevarlo nunca a un punto muerto. Y a Pater le asiste la razón al abstenerse de hacerlo, pues de otra manera el espacio sería colonizado por las suposiciones a que debe dar lugar. El mantenimiento del espacio que crean las polaridades convierte al ensayo mismo en un proceso en el que se suspende el juicio, en el que las guías no proporcionan una orientación definida y en el que la interacción en curso de lo diferente permite continuas exploraciones nuevas. Por tanto, Pater sostiene: "Es el error de gran parte de la crítica popular hacia la poesía, música y pintura [...] como traducciones a distintos lenguajes [...] como arte que no aborda un sentido puro, mucho menos el intelecto puro, sino la 'razón imaginativa'", y tiene "su propio encanto, peculiar, intraducible y sensual" (p. 130). El ensayo deja al descubierto un poco de esa intraducibilidad, en especial debido a que pervive un intento cognoscitivo de trasvasar el "encanto sensual" del arte a

formas de comprensión. Por ende, el espacio entre la obra de arte y su comprensión que crea toda interpretación contiene una intraducibilidad residual que, no obstante, es un impulso para vencerla, sin ser nunca capaz de ello. Este espacio —que no puede calificarse en términos del tema que se interpreta ni del registro al cual el tema se traduce— resulta de naturaleza autopoiética. El espacio es autopoiético porque produce sus propias formas cambiantes de organización, como se comprueba en la cita del ensayo sobre Miguel Ángel. Debido a esta autoorganización, el espacio está en condiciones de explotar en iteraciones imprevisibles de las características que lo entrevieron y cuya postura contraria respectiva absorbió.

A partir de la forma en que Pater se concentra en tales espacios autoorganizados en las obras de arte en consideración se infiere el grado en que Pater incorporó el espacio autopoiético a su propio modo de escribir. Para él, estas obras son modelos que intenta emular. Giorgione produjo "exquisitas pausas temporales, en las cuales, detenidas así, parecemos presenciar toda la completitud de la existencia" (p. 150).[42] En otra pintura de

[42] En la introducción a su ensayo "The School of Giorgione", Pater destaca que la "calidad pictórica" de la pintura no reside en la "sola adquisición técnica del esbozo o del matiz, su elaboración y dirección hacia la inteligencia", ni en "lo que podría denominarse interés literario, dirigido asimismo hacia la inteligencia pura", sino en "aquello [...] que se encuentra en medio" (pp. 131 y ss.). Ésta es una calificación más de lo que implican las "exquisitas pausas temporales". No son sólo brechas, sino que poseen una naturaleza autopoiética, al pro-

la escuela de Giorgione, estas "exquisitas pausas temporales" se convierten en un "espacio ilusorio, conforme la mirada pasa de nivel a nivel, a través del extenso valle en donde Jacobo abraza a Raquel entre la grey" (p. 153). Estos espacios o intervalos generan una completitud en la visión, y son autopoiéticos en la medida en que producen algo que bien puede ir más allá de "la intención del compositor" (p. 133). Al mismo tiempo, las operaciones autoorganizadas del espacio autopoiético guían la mirada del espectador y de esta forma lo hacen partícipe de la labor en lo que sea que sugiera ese proceso incontrolable. El espacio autopoiético no está vacío porque se alimenta de las posturas que lo conquistaron, si bien ninguna de ellas ejerce ningún control en la forma en que se reorganizan las características seleccionadas mediante combinaciones cambiantes.

Es interesante observar hasta qué grado la conciencia aguda de Pater del espacio abierto por todo acto de interpretación también impregna sus

ducir en sus propios términos más bien impenetrables una fusión de lo que está separado. De la misma manera, la "calidad pictórica" de la pintura no puede capturarse en términos formales o cognoscitivos, sino que surge como algo que se instala en medio y que, por ende, sólo se manifiesta en una dispersión continua de descripciones perceptivas y conceptuales, como Pater puso en práctica de modo tan logrado en sus ensayos. Lo que hace que la "calidad pictórica" esquive la comprensión cognoscitiva es su naturaleza estética, que en el mejor de los casos se define como una calidad de carácter intermedio. Esta naturaleza estética es igualmente preponderante en las "exquisitas pausas temporales", como se comprueba en la autoorganización que generan los intervalos autopoiéticos.

textos de ficción, de los cuales *Gaston de Latour* es un ejemplo ilustrativo. El interés principal en esta novela, que nunca se completó, es idéntico a la preocupación fundamental de Pater, según comenta Charles L. Shadwell en su prefacio al extracto que se editó con su supervisión. Habla sobre "otra era de transición, cuando se rasgaba el viejo lienzo de creencias y cuando se daba una nueva solución al problema del destino del hombre y sus relaciones con lo invisible". Sin embargo, esta solución era precaria para alguien como Gaston, quien era "capaz de un gozo entusiasta en los placeres de los sentidos y del intelecto, pero estaba destinado a hallar su satisfacción completa en lo que trasciende a ambos tipos de placeres".[43] Al concentrarse en lo "invisible" y al mismo tiempo trascender "los placeres de los sentidos y del intelecto", Gaston se coloca en medio de lo que abandona y de lo que se esfuerza en alcanzar. La novela está, por ende, salpicada de opuestos y dualidades, que van desde el hogar de Gaston, que es un castillo, la mansión solariega de Deux-manoirs, por "las agujas gemelas de Chartres",[44] a cuya sombra Gaston se convierte en un escribano, donde se percata de "la experiencia humana [...] en su extraña mezcla de belleza y maldad" (p. 38), por los "dos pretendientes rivales que lo acosan, con

[43] Charles L. Shadwell, prefacio de Walter Pater, *Gaston de Latour,* Charles L. Shadwell (ed.), Londres, Macmillan, 1920, p. VI.

[44] W. Pater, *Gaston de Latour,* Charles L. Shadwell (ed.), Londres, Macmillan, 1920, p. 19.

dos ideales" (p. 71), que siente en su encuentro con Ronsard, hasta el asombroso final que experimenta de frente al "famoso axioma de 'indiferencia'" de Bruno, "de 'la coincidencia de los contrarios'" (p. 143). Sea cual sea la decisión que tome en la vida, Gaston se encuentra de manera inevitable sumergido en un espacio entre dualidades.

Esto lo convierte en un vehículo para medir ese espacio, que Pater, en sus textos de naturaleza crítica, incorpora a su discurso. Se siente la tentación de suponer que Pater cambia a la ficción para explorar distintas formas de superar este obstáculo. El dilema en que se halla Gaston quizá apunte en esa dirección: "Dos mundos, dos ideales antagónicos, se presentaban ante él. ¿Podría pensarse en una tercera condición, para remediar esta discordia, o sólo lo molestaba quizá, de vez en cuando, en su intento por conseguir un ajuste imposible?" (pp. 38 y ss.). Obviamente no existe una tercera dimensión que pueda eliminar esta situación intermedia, que para Gaston es imposible soportar. Pero ¿cómo soportar lo insoportable?

Hay momentos en la vida de Gaston en que parece capaz de trascender las dualidades entre las que se siente tan irrevocablemente atrapado. Cuando asciende a la torre de Jean de Bauce, se abre ante él un vasto panorama:

> En cada peldaño ascendido, como el vuelo de las aves, la esencia de la campiña pasaba ante él, hasta que se incorporó por fin en medio de la luz y aire libres de la almena sobre el campanario, y dejó caer una piz-

ca de perplejidad, de pensamiento o acto inasimilable. Vio los senderos distantes y creyó escuchar la brisa que pasaba de repente sobre ellos bajo el cielo nublado, a su manera invisible y caprichosa a través de esos vastos espacios de atmósfera. A esa altura se veían los bajos círculos de las colinas azuladas, que sugerían esa campiña del suroeste plena de melocotones en flor y vino que en ocasiones desviaban sus pensamientos hacia el mar, y allende él hacia "ese nuevo mundo de las Indias", el cual lo contenía de explicar cierta suavidad en el aire desde ese lugar, incluso con el clima más vehemente. Entre esas sombras vagabundas y golpes de luz debe estar Deux-manoirs, las habitaciones desiertas, los jardines, las tumbas. A media distancia, incluso entonces una procesión funeraria se abría camino humildemente hacia uno de los camposantos de la aldea. Casi creía escuchar las palabras entre toda esa quietud [pp. 41 y ss.].

Es como si Gaston se viese levantado de los estrechos confines de su vida en Chartres. Cuanto más alto asciende, más libre se siente, hasta que al final cae "la pizca de perplejidad", y lo irreconciliable de su ambiente con su espera desaparece conforme observa el paisaje siempre en expansión. Aquí hay algo que parece abarcar a todos los opuestos. Ni siquiera las azulosas colinas sobre el horizonte detienen su visión, sino que de hecho, y de manera paradójica, parecen abrirla aún más. El mundo que se extiende ante él señala hacia otro mundo, distante e invisible, pero imaginable.

Pater describe con una técnica de yuxtaposición la forma intensa en que Gaston experimenta este paisaje. El horizonte es el ecuador de Gaston, que al mismo tiempo encierra la campiña física en el primer plano y señala a un más allá visionario. Así, lo que está limitado se extiende a lo ilimitado, con las Indias, Deux-maniors y la procesión funeraria que se mezclan en una sola experiencia. Sobre todo esto se encuentra la promesa de que las divisiones y los opuestos son abarcables y reconciliables. Es una pregunta que casi de inmediato se plantea Gaston: "¿Sobreviviría siempre, en medio de la indiferencia de los demás, en medio de los juicios del mundo, en medio de dudas mil?" (p. 42).

El paisaje opera como una epifanía de dualidad vencida, que asume un carácter sagrado que presagia el advenimiento de algo extraordinario. Esto conlleva que el paisaje transfigurado se convierta en una señal de otra cosa, distinta de sí mismo. La resolución de las dualidades que elimina el espacio entre lo que es diferente tiende a producir esa "tercera condición por venir" que Gaston continúa anhelando. Sin embargo, la interpenetración de lo lejano con lo cercano, lo visible con lo invisible, lo percibido y lo imaginable es muy volátil y se viene abajo de nuevo cuando no se convierte en una señalización hacia algo más allá de sí mismo. Pater hace de esta esperada "coincidencia de los contrarios" un momento fugaz que se repite en la visión de Pater de otro paisaje: el valle de Loira (pp. 78 y ss.). Las separaciones,

divisiones, distancias y yuxtaposiciones eliminadas de esos momentos cobran interés por su discontinuidad, en la que se reafirma la situación intermedia. En consecuencia, la visión de Gaston le llega como una "representación teatral" (p. 79), que indica que lo que abarque dualidades no tiene una realidad propia, sino que en el mejor de los casos sólo puede representarse. Si el espacio entre dualidades y yuxtaposiciones se revela como un impulso para la representación, entonces se manifiesta su impulso autopoiético. Al tematizar la interpenetración de las dualidades en dos escenas visionarias, Pater ilustra la autoorganización siempre en expansión del espacio autopoiético que sólo la imaginación es capaz de expresar. Pater parece esforzarse por nada menos que una idea de cómo concebir este espacio y las operaciones múltiples que desencadena. Sin embargo, esta empresa sólo puede ejecutarse en términos de ficción, pues el discurso de la crítica abre el espacio mismo que nunca se puede eliminar, mucho menos mostrar en toda su complejidad.

Lo que aún es asombroso para nosotros hoy en día es no sólo que hace más de 100 años Pater reflexionara sobre las diversas modalidades del discurso en relación con lo que eran capaces de comprender, sino también los tipos desarrollados de discursos que anticipaban una preocupación de finales del siglo xx con la anatomía de la interpretación. Pater puso en el centro del debate el espacio autopoiético como la matriz generadora de la obra de arte e hizo de él una característica

constitutiva del ensayo para traducir las potencialidades emergentes de una obra de arte en términos de su carácter concebible. En *The Renaissance,* el ensayo gira en torno a un espacio en blanco evocativo; en *Plato and Platonism,* este espacio se coloca como uno de tantos dobleces. Cada tipo de discurso alberga la inscripción del espacio intermedio. Al respecto, Pater se corresponde muy bien con las preocupaciones actuales respecto de la interpretación. Los tipos de interpretación tanto en resurgimiento como recientes se ocupan del manejo del espacio que se abre cuando se trasvasa algo a otra cosa. El círculo hermenéutico, la espiral cibernética y el diferencial ambulante surgieron como estructuras sobresalientes al bloquear dicho espacio.

El procedimiento de Pater se relaciona de manera estrecha con los demás. El círculo, la espiral y el diferencial, independientemente de que operen en forma separada o combinada, no determinan el espacio autopoiético, sino que operan como estrategias para la autoorganización, de otra manera ingobernable, del mismo modo que el espacio en blanco evocativo en el ensayo pateriano y los múltiples dobleces en su conferencia sobre Platón cumplen con los mismos propósitos. Pater no sólo concibió el espacio autopoiético como básico para toda interpretación, sino que enriqueció el repertorio disponible para enfrentar tal espacio mediante la evocación elaborada del espacio en blanco y los dobleces múltiples del discurso cognoscitivo.

ÍNDICE ANALÍTICO

Rutas de la interpretación se terminó de imprimir y encuadernar en enero de 2005 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Departamento de Integración Digital del FCE por *Guillermo Carmona Vargas*, se utilizaron tipos New Aster de 10:12, 9:12 y 8:9 puntos. La edición, que consta de 2 000 ejemplares, estuvo al cuidado de *Julio Gallardo Sánchez.*



Wolfgang Iser, una de las figuras señeras de la crítica literaria del siglo XX, fue quizá el autor más importante de la revolución teórica que colocó del lado de los lectores las herramientas decisivas en los procedimientos de la creación de sentido. Iser muestra en estos ensayos que no ha dejado de utilizar sus imponentes capacidades reflexivas y nos lleva a una de las excursiones teóricas más atrevidas, más profundas, más interesantes, más abarcadoras y más refrescantes de los últimos años.

Su periplo parte de la hermenéutica moderna para atreverse a elaborar sistemas de interpretación extratextual: los del campo de la teología, de la antropología, de los sistemas biológicos y evolutivos. Este recorrido no se conforma con taxonomías de métodos alternativos sino que propone además una conversación entre estas maneras diferentes de interpretar. Así, no sólo estamos frente a un recorrido histórico y multidisciplinario, en sí audaz, sino frente a una verdadera propuesta abierta de futuras posibilidades de lectura.

Wolfgang Iser (Alemania, 1926) es profesor de inglés y literatura comparada en la Universidad de Constanza, en Alemania oriental. Junto con H. R. Jauss es uno de los principales exponentes de la teoría de la recepción y un continuador de los estudios de hermenéutica literaria que han transformado el panorama de la crítica europea.

